
كتابان في علم الميزان
حاشية نثر الدراري
على شرح الفناري على متن الأبهري في المنطق
تأليف
العلامة المحقق والحبر البحر المدقق قدوة العلماء العاملين
سيدنا السيد الشيخ
محمود نشابة
شيخ المشايخ الأعلام بطرابلس الشام
ويليه
المبادئ المنطقية
تأليف
العلامة الشيخ
عبد الله وافي الفيومي
رحمه الله تعالى
دار البصائر
القاهرة

نثر الدراري على شرح الفناري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذاته، لوليه بذاته، والصلاة والسلام على نبيه الجامع لجميع صفاته، المتحلي بالبرهان الواضح في الجزئيات، فضلًا عن إدراك تصور التصديقات في الكليات، وعلى آله وأصحابه الجامعين لحدود الكمالات، المانعين أنفسهم عن السير في نهج الضلالات.

أما بعد: فيقول الفقير لرحمة ربه، المقر بعجزه وذنبه، محمود الأزهر الطرابلسي ابن محمد عبد الدائم الشهير بنشابة - عامله ربه بالغفران في دار كرامته وأثابه: التمس مني بعض الصادقين في الطلب، المتحلين بدقائق حسن الأدب، وقد قرأ علي شرح إيساغوجي للعلامة الفناري مع جملة من الإخوان، وكنت أملي عليه طرفًا من المباحث التي يفتح بها الرحمن، فأردت أن أجمعها في أوراق تكون لجيد الكتاب المذكور عقدًا، وتنتظم بها مسائله المنثورة فردًا فردًا، فأجبته لمطلوبه، وأعنته على مرغوبه، والباعث لذلك علمي باضطرار الطلبة إليه، وتعويل الدولة العثمانية الشاهانية في المباحثة عليه، مع عدم وجود حواش لدينا تحل رموزه وتفتح كنوزه؛ فصارت الإجابة واجبة في الحال، وإن تراكمت سحب الهموم واشتغل البال، وشرعت في ذلك طالبًا من الله الإعانة والتوفيق إلى تصور نهج التحقيق، إنه قريب مجيب، ومن سأله لا يخيب.

(**قوله: بسم الله الرحمن الرحيم**) بدأ كتابه بالبسملة اقتداءً بالكتاب الكريم، وامتثالًا لحديث البسملة، وجريًا على سنن السلف الصالحين، ولأن القلم أول ما كتبها في اللوح؛ فجعلها الله تعالى أمانًا لأهل الأرض ما داموا عليها. وحديث البسملة مشهور، وهو: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالبسملة فهو أبتر» أخرجه المدني، وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه. واستشكل الحديث بوجوه: أحدها: أن الامتثال به محال؛ لأنه يلزم الدور أو التسلسل؛ لأن البسملة أيضًا أمر ذو بال، فيقتضي بسملة أخرى، وكل أمر شأنه كذا فالامتثال به محال ينتج أن الامتثال به محال. وأجيب أولًا: بمنع الصغرى بأنا لا نسلم لزوم الدور أو التسلسل لأن قوله عليه السلام: «كل أمر ذي بال» مقيد بمقصود بالذات بدؤه، والبسملة ليست كذلك، فلا يلزم المحال. وثانيًا: بمنعها أيضًا، وحمل الأمر ذي البال على إطلاقه، لكن البسملة الواحدة كما أنها بسملة للمقصود هي بسملة لنفسها فلا تحتاج إلى بسملة أخرى كالشاة من

الأربعين تزكي نفسها وغيرها. وثالثًا: بمنعها أيضًا مستندًا للتخصيص العقلي، بمعنى أن العقل خصص أي أخرج البسملة من عموم «كل أمر ذي بال»، كما أنه تعالى خصص من عموم قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]. والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول واضح؛ لأن الأول مبني على التقييد، وهذا مبني على تخصيص العقل بدون التقييد في اللفظ. وثانيها: أن هذا الحديث معارض بحديث الحمدلة، وهو قوله عليه السلام: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع» أخرجه النسائي وأبو داود، وكل أمر شأنه المعارضة لا يمكن الامتثال به؛ لأنه لا يمكن اجتماعهما في مبدأ واحد ينتج: أن هذا الحديث لا يمكن الامتثال به. وأجيب بمنع الصغرى أيضًا بأنا لا نسلم بأنه معارض، لم لا يجوز أن يكون المراد بالابتداء في حديث البسملة: الحقيقي، وفي حديث الحمدلة: العرفي أو الإضافي، والفرق بينهما أن العرفي ما قدم على المقصود، والإضافي ما قدم بالنظر إلى الشيء الثاني أعم من المقصود وغيره، فبينهما العموم والخصوص المطلق؛ فكل عرفي إضافي ولا عكس. والجواب بحمل الابتداء في حديث الحمدلة على الحقيقي، وفي حديث البسملة على العرفي أو الإضافي، وإن دفع التعارض إلا أنه مخالف للواقع؛ لأن البسملة مقدمة على الحمدلة. وأجيب أيضًا بحمل الابتداء في أحد الحديثين على اللساني، وفي الآخر على الجناني. ولك أن تحمل الباء في أحد الحديثين على الملابسة أو الاستعانة، ولا شك أن التلبس بشيء أو الاستعانة به لا ينافي التلبس أو الاستعانة بشيء آخر. وفيه أجوبة أخرى، منها: أن محل التعارض تساوي حديثي البسملة والحمدلة مع أن حديث البسملة أقوى فلا تعارض. اهـ. وثالثها: أن هذا الحديث مخالف للواقع؛ إذ رب أمر ذي بال لا يبدأ بالبسملة، ولا يكون أبتر، بل يكون تامًّا، ورب أمر ذي بال يبدأ بالبسملة ولا يكون تامًّا كما هو مشاهد، لكن هذا لا يرد إلا لو كان المراد بالأبتر الأبتر الحسي، وليس كذلك بل المراد الأبتر الشرعي، وهو أن لا يكون معتدًّا به عند الشارع وإن تم حسًّا. وأما الاستشكال بأن هذا الحديث خارق للإجماع الوارد على ترك العمل به هضمًا للنفس بتخييل أن هذا الكتاب -أي كتاب إيساغوجي- ليس ككتب السلف كرسالة ابن الحاجب في النحو حتى يبدأ بالبسملة فليس على ما ينبغي؛ لأن هذا الترك حينئذ يكون كترك الصلاة والصوم هضمًا، وهذا لا يجوز. نعم يقال: الحديث لا يقتضي كون البسملة جزءًا من الكتاب، بل يكفي أن تكون مذكورة باللسان فلا يكون خارقًا للإجماع؛ لأن المراد بالحديث الذكر، وبالإجماع الوارد على تركه الترك في الكتابة، وهي أمر استحساني، فلا يكون -أي الترك في الكتابة- كترك الصلاة والصوم هضمًا، فلا يلزم من

الإتيان بها لسانًا وتركها كتابة خرق الإجماع. والحاصل أنه إن أريد بترك أهل الإجماع الترك اللساني فلا نسلم تركهم لأنهم يذكرون باللسان، وإن أريد الترك في الخط والكتابة فمسلم. والباء في البسملة حرف جر، فلابد له من متعلق مذكور أو محذوف، وهو هنا محذوف، وهو إما عام أو خاص، وعلى كل فالظرف مستقر لأن التحقيق أنه إذا كان متعلقه محذوفًا فهو مستقر سواء كان عامًا كالثبوت والوجود أو خاصًا كالقراءة والتأليف، وإن كان مخالفًا للمشهور من أنه إذا كان خاصًا يكون الظرف لغوًا، ولا يحذف حينئذ إلا إذا دل عليه دليل كمقام التأليف. والمختار عند صاحب الكشاف أن المقدر خاص. وكذا كل بسملة تذكر في مقامات متعددة تتعلق باؤها بفعل مناسب لهذه المقامات كأكلت وشربت في مقام الأكل والشرب. وإن قال الجمهور: المناسب للفظ الحديث تقدير الابتداء في كل مقام، والباء للملابسة، ويعبر عنها بالمصاحبة، أي التبركية. ويجوز أن تكون للاستعانة لكنه غير مناسب لإشعاره بآلية اسمه تعالى، وإن تمحل بعضهم بأن للآلة جهتين: تعظيم وتحقير، ويراعى هنا الجهة الأولى لبقاء الإشعار، والأولى كونه مؤخرًا ليكون أدل على الاختصاص وأدخل في التعظيم وأوفق للوجود، وإنما سقطت الهمزة من اللفظ لكثرة الاستعمال، ومن الخط ليشعر بأن الباء متصلة بالاسم، والاسم ليس غير المسمى، فلا يرد أن تقديم الباء ولفظ الاسم على لفظ الجلالة يخل بالتعظيم، لكن التحقيق أن الاسم غير المسمى كما يدل عليه تعريفهم له بأنه: ما دل على مسمى، ولا يقال حينئذ: إن تقديم الباء ولفظ الاسم على لفظ الجلالة يخل بالتعظيم؛ لأن الباء وسيلة لذكره على وجه يؤذن بالمبدئية، ولفظ الاسم دال على اسمه تعالى فهو ليس بأجنبي منه، وقد استدل من قال: إن الاسم غير المسمى بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١]، ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾[يوسف: ٤٠]، وبحديث مسلم: «أنا مع عبدي إذا ذكرني وتحركت بي شفتاه»، وبأنه لو كان غير المسمى لما كان قولنا: محمد رسول الله حكمًا بثبوت الرسالة له عليه السلام بل لغيره وهو لفظ محمد، وبقول الشاعر:

فقوما وقولا بالذي تعرفانه	ولا تخمشا وجهًا ولا تحلقا شعر
إلى الحول ثم اسم السلام عليكما	ومن يبك حولًا كاملًا فقد اعتذر

فقوله: «ثم اسم السلام عليكما» يعني السلام نفسه. لكن هذه كلها شبه واهية. والجواب عنها أن يقال: أما الآية الأولى فالتسبيح فيها بمعنى التنزيه، وهو يصح لنفس الاسم، بمعنى

تنزيه عما ينافي التعظيم كما في البيضاوي. وأما الآية الثانية فالعبادة تتعلق بالاسم ظاهرًا لغرض الإشارة إلى أن هذه الآلهة عدم محض في جنب حضرة الألوهية حتى كأنها مجرد أسماء لا مسميات لها. وأما الحديث فهو على حذف مضاف أي ذكر اسمي، وتحركت بذكر اسمي شفتاه، وهو شائع في الكلام. وأما قولهم: لو كان غير المسمى لما كان قولنا: محمد رسول الله ... إلخ فهو أن الاسم وإن لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه، ووضع الكلام على أن تذكر الألفاظ وترجع الأحكام إلى مدلولاتها؛ فقولنا: زيد كاتب أي مدلول لفظ زيد متصف بمعنى الكتابة، وقد ترجع إلى نفس اللفظ بالقرينة كقولك: زيد مكتوب أو ثلاثي أو معرب وغير ذلك. ولفظ «الاسم» في البيت مقحم إشارة إلى أنه ليس سلامًا حقيقيًا؛ لأنها لا يأمنان بعده، يخاطب الشاعر ابنتيه ويحثهما على النياحة عليه بعد موته، وما يدل على أنه غير المسمى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ولابد من المغايرة بين الشيء وما هو له، ولتعدد الأسماء مع اتحاد المسمى، ولو كان عينه لاحترق لسان من قال: نار، ولحصلت الحلاوة على لسان من قال: عسل، وغير ذلك من المفاسد. وإيراد الاسم إما للتعميم إن كانت الإضافة للاستغراق كأنه قال: أبتدئ بكل اسم لله، وإما للفرق بين اليمين والتيمن إن كانت الإضافة للعهد أو بيانية، وإما لاستئناس العاشق بالاسم إلى ذكر الجلالة؛ لأنه يحرق إذا ذكر فجأة كما لا يخفى على أهل الحال والعشق. ووجه إضافة الاسم إلى خصوص لفظ الجلالة دون سائر أسمائه تعالى إما لكونه اسمًا للذات المستجمع لجميع الصفات، فكأنه أضيف إلى جميع الأسماء، وإما لدفع التوهم لو قيل: باسم الرازق مثلًا؛ إذ يوهم أن ذكره لرزقه لأن ترتب الحكم على المشتق يوهم علية مبدأ الاشتقاق بخلاف الإضافة إلى الجلالة، وهو ظاهر.

وقوله: «الرحمن الرحيم» صفتان مشبهتان من الرحمة بمعنى رقة القلب، لكن هذا المعنى الحقيقي ممتنع في حقه تعالى لتنزهه عن القلب ورقته؛ فيحمل على غاية رقة القلب، وهي الإنعام والإحسان، فيكون مجازًا مرسلًا من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب؛ لأن رقة القلب سبب للإنعام والإحسان. والرحمن أبلغ من الرحيم كيفًا وكمًّا: أما كيفًا فلأن معنى الرحمن هو المعطي لجلائل النعم، والرحيم هو المعطي لدقائق النعم بالنسبة إلى الجلائل، وإن كانت كلها جلائل بالنسبة إلى صدورها منه تعالى. وأما كمًّا فلأن معنى الرحمن حينئذ المعطي نعم الدنيا لكل أحد مؤمنًا كان أو كافرًا، ومعنى الرحيم المعطي نعم الآخرة للمؤمنين خاصة؛ فرجوع الكيف للعظم، ورجوع الكم للعدد. ولا يقال: إذا كان الرحمن أبلغ فلم لم يسلك

سبيل الترقي من غير الأبلغ للأبلغ؟ لأنا نقول: محل ذلك إذا لم يتضمن تقديم الأبلغ نكتة، وهي هنا الاحتراس؛ لأنه لو لم يؤت بالرحيم بعد الرحمن لتوهم أنه لا ينعم إلا بالجلائل فقط، فاحترس بذكر الرحيم بعد ذلك ليفيد أنه منعم بجلائل النعم ودقائقها على حد قوله:

فسقى ديارك غير مفسدها ... صوب الربيع وديمة تهمي

فقوله: «غير مفسدها» احتراس؛ لأن المطر إذا تتابع أفسد.

واعلم أن جملة البسملة يصح أن تكون إنشائية، وأن تكون خبرية؛ فعلى الأول لا تسمى تلك الجملة قضية؛ لأنه لا يسمى بها الإنشاء بل الخبر فقط، وأما على الثاني فتسمى بها. ثم إن قدر المتعلق نحو: «أبتدئ» كانت قضية شخصية لأن المحكوم عليه فيها مشخص معين كما هو ضابط القضية الشخصية، وإن قدر نحو: «يبتدئ كل مؤمن» كانت قضية كلية لأن المحكوم عليه فيها كلي، وقد سور بالسور الكلي كما هو ضابط القضية الكلية، وإن قدر نحو: «يبتدئ بعض المؤمنين» كانت قضية جزئية لأن المحكوم عليه فيها كلي، وقد سور بالسور الجزئي كما هو ضابط القضية الجزئية، وإن قدر نحو: «يبتدئ المؤمن» بقطع النظر عن الكلية والجزئية كما هو ضابط القضية المهملة كانت قضية مهملة؛ لأن المحكوم عليه فيها كلي وقد أهمل عن اعتبار الكلية والجزئية. وكما يصح اعتبار هذه الاحتمالات باعتبار المتعلق بناء على المشهور من أن الباء حرف جر أصلي يصح اعتبارها باعتبار إضافة الاسم إلى لفظ الجلالة بناء على ما قابل المشهور من أن الباء حرف جر زائد؛ فإن جعلت للعهد فالأول، وإن جعلت للاستغراق فالثاني، وإن جعلت للجنس في ضمن البعض فالثالث، وإن جعلت له في ضمن الأفراد من غير نظر للكلية والجزئية فالرابع؛ فحاصل الأول: اسم معهود له تعالى أبتدئ به، وحاصل الثاني: كل اسم له تعالى أبتدئ به، وحاصل الثالث: بعض أسمائه تعالى أبتدئ به، وحاصل الرابع: اسم من أسمائه تعالى مطلقًا أبتدئ به. وبعض هذه الاحتمالات أقرب من بعض كما لا يخفى. ولا يصح أن تكون جملة البسملة طبيعية لا باعتبار المتعلق، ولا باعتبار إضافة الاسم إلى لفظ الجلالة؛ إذ لا يصح أن يراد من المؤمن الجنس والطبيعة بقطع النظر عن الأفراد؛ لأنه لا يقع منه ابتداء، وكذا لا يصح أن يراد من الاسم الجنس والطبيعة؛ لأنه لا يقع به ابتداء؛ فالاسم وإن كان مجرورًا في اللفظ لكنه موضوع في المعنى، وباعتبار المعنى كانت جملة البسملة قضية، فإن الشيء قد يكون موضوعًا معنى فضلة لفظًا كما في: مررت بزيد؛ لأن تقديره: زيد ممرور به، وأما قياسها فقضية كبرى، ونضم إليها صغرى سهلة الحصول من

الشكل الأول صورته هكذا: هذا الابتداء باسم الله تعالى؛ لأن هذا الابتداء ابتدائي، وكل ابتدائي باسم الله؛ فهذا الابتداء باسم الله، ثم إن كبرى هذا القياس غير بينة تحتاج إلى البيان فالرحمن دليلها، وصورته هكذا: كل ابتدائي باسم الله؛ لأن كل ابتدائي باسم من فاض منه رحمة الدنيا ونعيم الآخرة، وكل اسم من فاض منه رحمة الدنيا ونعيم الآخرة فهو اسم الله، ينتج: كل ابتدائي باسم الله، وكبرى هذا القياس غير بينة أيضًا فالرحيم دليلها، وصورته هكذا: كل اسم من فاض منه رحمة الدنيا ونعيم الآخرة فهو اسم الله؛ لأن كل اسم من فاض منه رحمة الدنيا ونعيم الآخرة فهو اسم من فاض منه نعيم الآخرة خاصة بالإيجاد، وكل اسم من فاض منه نعيم الآخرة خاصة بالإيجاد فهو اسم الله، ينتج: كل اسم من فاض منه رحمة الدنيا ونعيم الآخرة فهو اسم الله.

ثم اعلم أن الشارح الفناري رحمه الله تعالى لم يتكلم على خطبة المؤلف؛ لعله لكون الكلام على الخطب مما شاع، ولكن لا بأس بذكر طرف مما يتعلق بخطبته تبركًا واعتناء بخدمة كلامه على حسب الإمكان فنقول:

قوله: «قال الشيخ» القول يجيء لمعانٍ: بمعنى حكم، وبمعنى افترى، وبمعنى اجتهد، وبمعنى روى، وبمعنى خاصم، وبمعنى جهل، يقال: قال به: أي حكم، وقال عليه: أي افترى، وقال فيه: أي اجتهد، وقال عنه: أي روى، وقال له: أي خاصم، وقال عليه: أي جهل، وقال: أي تلفظ. والمراد هنا التلفظ، وهاهنا التفات على المذهبين، أعني مذهب السكاكي ومذهب الجمهور، فأما مذهب السكاكي فهو أن يكون التعبير عن المعنى الواحد بواحد من الطرق الثلاثة التي هي التكلم والخطاب والغيبة مقتضى الظاهر، فيترك هذا المقتضى ويرتكب خلافه لنكتة سواء سبق التعبير عنه بطريق آخر من الطرق الثلاثة أم لا كقول الشاعر: تطاول ليلك بالإثمد. حيث لم يقل: ليلي. والالتفات عند الجمهور هو التعبير عنه بطريق من الطرق الثلاثة بعد سبق التعبير عنه بطريق آخر من الطرق، فهو التفات على مذهب السكاكي، سواء كانت البسملة جزءًا من الكتاب أم لا؛ لأن مقتضى الظاهر أن يقول: قلت؛ فترك وعدل إلى صيغة الغيبة أعني: قال، وعلى مذهب الجمهور أيضًا إذا كانت البسملة جزءًا من الكتاب؛ لأن المصنف عبر عن نفسه بأنا في ضمن «أبتدئ» المقدر على المختار في متعلق البسملة، وهاهنا عبر عن نفسه بصيغة الغيبة أعني لفظ «الشيخ»، وأما إذا لم تكن البسملة جزءًا من الكتاب فلا التفات على مذهب الجمهور، والنسبة بين المذهبين

العموم والخصوص المطلق، لأنه كلما تحقق الالتفات عند الجمهور تحقق عند السكاكي ولا عكس، فيجتمعان في نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ۝ فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾ [الكوثر: ١ - ٢]، حيث لم يقل: لنا، وينفرد الالتفات عند السكاكي في قوله: تطاول ليلك بالإثمد. وفيه تجريد أيضًا من قبيل قول الشاعر:

فلئن بقيت لأرحلن بغزوة نحو الغنائم أو يموت كريم

والتجريد لا ينافي الالتفات، بل هو واقع بأن يجرد المتكلم نفسه عن ذاته، ويجعلها مخاطبًا، لكنه يكون كالتوبيخ كما في قوله: تطاول ليلك بالإثمد، أو الاستعطاف كما في قول ابن أدهم رضي الله عنه: إلهي، عبدك العاصي دعاك. وغير ذلك.

وللالتفات نكتتان: عامية وخاصية؛ فالعامية تنشيط القلوب بتغيير الأسلوب، والخاصية إجراء الصفات المادحة على نفسه. فإن قيل: لو قال: «قلت» لأمكن إجراء الصفات المادحة عليه بأن يجعل صفة لفاعل «قلت» أعني تاء الضمير أو بدلًا منه. قلنا: لا يمكن ذلك لأن الضمير لا يوصف ولا يوصف به، ولأن المظهر لا يبدل من المضمر، إلا إذا كان غائبًا، وفيما نحن فيه متكلم. ويجوز أن تكون النكتة الخاصية هضم النفس ودفع الأنانية، لكن هذا ينافي تمدحه بالصفات المادحة، إلا أن يقال: إنه تحدث بالنعمة لا تمدح، والتعبير بالماضي حقيقة على تقدير تأخير الخطبة عن التأليف وإلا فمجاز بالاستعارة التبعية حيث شبه القول في المستقبل بالقول في الماضي بجامع التحقق في كل، واشتق منه قال بمعنى يقول على حد: ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١].

وقوله: «الشيخ» أل فيه للعهد الخارجي. والشيخ في اللغة مصدر بمعنى اسم الفاعل، ويطلق في العرف على الكبير سنًّا، وهو من جاوز الأربعين، وعلى الكبير علمًا كالشيخ ابن الحاجب؛ لأن المشهور أنه قُتل شابًّا، وعلى الكبير عملًا كالشيوخ المتصوفة، والمراد هنا الثاني منفردًا أو مجتمعًا مع الأول أو الثالث أو كليهما. وسن الإنسان من ولادته إلى السبع سن الطفولية، ومنه إلى خمسة عشر سن التمييز، ومنه إلى الثلاثين سن الزيادة والنماء، ومنه إلى الأربعين سن الوقوف، ومنها إلى الستين سن الانحطاط الخفي، ومنها إلى الوفاة سن الانحطاط الجلي، وهاهنا قاعدة لطيفة ذكرها الشيخ حسن الزيباري في حاشية الاستعارة، وهي أن اللام الداخلة على المظهر الموضوع موضع المضمر للعهد الخارجي؛ لأن ذلك المضمر إن كان للغائب فلابد من تقدم ذكره في الجملة أي جملة الكلام السابق ذكره،

والمعرف باللام الموضوع موضع المضمر المتقدم ذكره في الجملة متقدم ذكره في الجملة، فيكون للعهد الخارجي، وإن كان للمتكلم أو المخاطب فهما متعينان عند المخاطب، فيكون من قبيل أغلق الباب وخرج الأمير أي من قبيل العهد في الباب والأمير من قولك: أغلق الباب إلخ تأمل.

قوله: «الإمام» مصدر بمعنى المأموم، أو اسم لما يؤتم به سواء كان إنسانًا يقتدى بقوله أو فعله أو كتابًا أو غير ذلك محقًا أو مبطلًا كالإمام العادل والإمام الجائر، وجمعه أئمة. وقد يكون الإمام جمع أم كخفاف جمع خف، والمراد هنا الأول بمعنى المقتدى به في العلم والدين.

قوله: «العلامة» هو من يكون جامعًا بين المعقول والمنقول، كالشيخ ابن الحاجب، وتاؤه إما للنقل من الوصفية إلى الاسمية كالكافية والشافية، وإما للفرق بين الخالق والمخلوق؛ لأنه يقال لله تعالى: علام الغيوب، وللعباد: علامة، كأن العباد بمنزلة الإناث في جنب الله تعالى، وإما للمبالغة كما أحري، وهو الأنسب.

(وقوله: **أفضل العلماء المتأخرين**) لابد في استعمال أفعل التفضيل من أحد شروط ثلاثة: إما التعريف باللام أو الإضافة أو الاقتران بمن، وهنا استعمل بالإضافة، وحينئذ إما أن تكون الزيادة مطلقة أي لا بالنسبة إلى المضاف إليه، فيجوز بهذا المعنى أن تضيفه إلى جماعة هو داخل فيهم نحو: نبينا أفضل قريش أي: أفضل الناس من بين قريش، وأن تضيفه إلى جماعة من جنسه ليس داخلًا فيهم كما في قولهم: يوسف أحسن إخوته؛ فإن يوسف لا يدخل في جملة إخوته؛ لخروجه عنهم بإضافتهم إليه، وإما أن تكون الزيادة بالنسبة إلى المضاف إليه فقط، فيشترط أن يكون المفضل جزءًا من المفضل عليه. ولا يقال: يلزم على هذا تفضيل الشيء على نفسه؛ لأنا نقول: إنه داخل في المضاف إليه لغة خارج عنه مرادًا كما في الاستثناء المتصل، والمقصود تفضيله على من يشاركه في هذا المفهوم، فلا يلزم التفضيل على نفسه، وما هنا من الثاني. كذا حققه البعض في مثل هذا التركيب.

(**قدوة الحكماء الراسخين**) القدوة - بكسر القاف وضمها - مصدر بمعنى المفعول، ثم صار اسمًا بمعنى المقتدى به. والحكماء جمع حكيم، من الحكمة، وهي العلم بالشيء على ما هو عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية. والراسخون من الرسوخ بمعنى الثبوت والتقرر في العلم كما قال تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧].

أثير الدين الأبهري طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه:

(قوله أثير الدين) إما لقب للشيخ فيكون مفردًا، أو مركب إضافي كغلام زيد، فعلى الأول يكون عطف بيان من «الشيخ» جيء به للمدح كما في قوله تعالى: ﴿۞ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلۡكَعۡبَةَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [المائدة: ٩٧]، فإن البيت الحرام عطف بيان جيء به للمدح، أو للإيضاح باسم مختص به، أو للتأكيد، وعلى الثاني يكون صفة بعد صفة للشيخ، وأثير فعيل بمعنى مفعول، فالإضافة بمعنى «في» أي مختار في الدين، أو بمعنى فاعل، فالإضافة إلى معموله أي مختار الدين. والدين: الطاعة والجزاء، والمراد هنا الشريعة، فإنها من حيث يدان لها تسمى دينًا، ومن حيث يجتمع عليها تسمى ملة، ومن حيث يرجع إليها تسمى مذهبًا، والاصطلاح على أن الملة تنسب للنبي، والمذهب للمجتهد.

(قوله: الأبهري) بفتح الباء وسكون الهاء، نسبة إلى بلد، وسكون الباء وفتح الهاء غلط مشهور نص عليه صاحب الدر الناجي والقليوبي، لكن قال الشيخ الملوي: قد يقال: إن النسبة فيه على غير قياس، فلا خطأ مع أن الاستعمال المشهور خير من القياس المهجور.

(قوله: طيب الله ثراه) جملة معترضة للدعاء، والمراد من الثرى القبر، والضمير للشيخ، والظاهر أنه مجاز من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال، أعني الشيخ، والمعنى: طيب الله الشيخ في ثراه، ويجوز أن يحمل على الحقيقة، والمعنى حينئذ: طيب الله قبره وجعله روضة من رياض الجنة، فيلزم أن يكون الشيخ مطيبًا. وهذه الجملة خبرية مستعملة في الإنشاء على طريق المجاز في النسبة بأن تشبه النسبة الإنشائية الكائنة في «ليطيب الله» بالنسبة الإخبارية الكائنة في «طيب الله» بجامع تحقق الوقوع؛ فهذا التشبيه استعارة أصلية، ثم استعملت الصيغة الموضوعة للنسبة الإخبارية –أعني: طيب الله– في النسبة الإنشائية –أعني: ليطيب– فهذه استعارة تبعية كما في «رحمه الله». وقد يستعمل الإنشاء في الإخبار كما في قوله عليه السلام: «من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار» بمعنى: يتبوأ مقعده. والنكتة في العدول عن الحقيقة إلى المجاز إما التفاؤل، فكأنه دعا واستجيب الدعاء وتحقق وقوعه ومضى، وإما إظهار الرغبة والحرص على وقوعه، كأنه لكمال حرصه تخيل وقوعه فعبر بالماضي، وإما الاحتراز عن صورة الأمر؛ لأنها إساءة أدب مع الله تعالى.

(قوله: وجعل الجنة مثواه) لفظ «جعل» يستعمل بمعنيين: أحدهما: بمعنى خلق، ويتعدى إلى مفعول واحد نحو: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، والثاني: بمعنى صير نحو: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا﴾ [البقرة: ٢٢]، ويتعدى إلى مفعولين، وهو هنا بمعنى صير.

والجنة: كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض، وقد تسمى الأشجار الساترة جنة نحو: ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلۡفَافًا﴾ [النبأ: ١٦]. والمثوى من ثوى يثوي ثواء، وهو الإقامة مع الاستقرار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِيٓ أَهۡلِ مَدۡيَنَ﴾ [القصص: ٤٥]، فالمثوى المستقر. هذا آخر ما قاله بعض الناس في مدح الشيخ رضي الله عنه ليصح عليه الاعتماد. وأول خطبته قوله: نحمد الله. ويحتمل أن هذا كله من كلام الشيخ، ولا يقدح ذلك في مقامه لأنه من باب التحدث بالنعمة.

(فقوله: نحمد الله) فيه إشعار بأن المقدر في التسمية «نبتدئ» على صيغة التكلم ليكونا على وتيرة واحدة. وآثر الحمد على الشكر لأن الحمد رأس الشكر، فمن لم يحمد الله لم يشكره، كما ورد في الحديث، وللإشعار بأن حمده ثابت وصلت النعمة منه تعالى إليه أم لا؛ إذ الحمد هو الثناء باللسان سواء كان في مقابلة نعمة أم لا؛ لأنك إذا قلت: «وصفت زيدًا بكذا» لم يتبادر منه إلا فعل اللسان؛ لأن معناه في اللغة الوصف بالجميل على جهة التعظيم، والجميل يعم الإنعام وغيره من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال على تقدير جعل بائه للسببية. ولم يقيد الوصف المذكور بكونه في مقابلة نعمة، فلو كان وقوعه بإزاء النعمة شرطًا لقيد بها؛ فظهر أن الحمد قد يكون في مقابلة نعمة، وقد لا يكون. وإنما اشترط كون الوصف بالجميل على جهة التبجيل لأنه إذا خلى عن مطابقة الاعتقاد أو موافقة أفعال الجوارح لم يكن وصفًا حقيقة، بل استهزاء وسخرية، وفي هذا نظر لأن الشعراء قد يذكرون أوصافًا في مدح الأكابر على سبيل المبالغة ولم يعتقدوهم متصفين بذلك مع أن ذلك ليس بسخرية بالاتفاق، كيف وهم يعظمونهم، والتعظيم ينافي السخرية، اللهم إلا أن يدعى أن المراد بتلك الأوصاف المعاني المجازية، وهم يعتقدون اتصافهم بهذه المعاني. فإن قلت: على هذا يكون فعل الجنان والأركان معتبرًا كما اعتبر فعل اللسان، فيبطل قولهم: مورد الحمد اللغوي اللسان فقط.

قلت: اعتبر كل واحد منهما شرطًا لكون فعل اللسان حمدًا، لا جزءًا كما في الشكر العرفي، وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما فيما خلق له، كصرف النظر في مطالعة ما سوى الله تعالى من المصنوعات؛ ليستدل به على وجود صانعه ووحدانيته، والسمع إلى ما ينبئ عن مرضاته من امتثال الأوامر واجتناب النواهي، ولا جزئيًا كما في الحمد العرفي والشكر اللغوي، وهما فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا، ومن هذا

ظهر أن للحمد معنيين: لغوي وعرفي، وللشكر أيضًا معنيين: لغوي وعرفي. والنسبة بين هذه المعاني الأربعة تتصور على ستة أوجه: النسبة الأولى: بين الحمد اللغوي والعرفي العموم والخصوص من وجه لتصادقهما في الوصف باللسان في مقابلة نعمة، وصدق العرفي بدون اللغوي في فعل القلب أو الجوارح في مقابلة نعمة، وصدق اللغوي بدون العرفي في الوصف باللسان لا في مقابلة نعمة كالحمد على الشجاعة مثلًا. الثانية: النسبة بين الشكر اللغوي والشكر العرفي العموم والخصوص مطلقًا؛ لصدق اللغوي على كل ما صدق عليه العرفي، أعني صرف العبد الجميع من غير عكس كلي لصدق الشكر اللغوي على كل جزء من أجزاء العرفي، وهو فعل القلب واللسان وأفعال الجوارح دون الشكر العرفي. الثالثة: النسبة بين الحمد اللغوي والشكر العرفي العموم والخصوص مطلقًا؛ لأنه متى تحقق صرف الجميع تحقق الوصف باللسان. والمراد بالشكر العرفي الشكر الكامل؛ فلا يرد الأخرس إذا صرف جميع ما أنعم الله به عليه فيما خلق له، ولم يتحقق الحمد اللغوي لعدم الوصف باللسان، فيقتضي أن بينهما العموم والخصوص من وجه لانفراد الشكر العرفي فيه، فبقولنا: «المراد بالشكر العرفي الكامل» صح أن بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا؛ لأن شكر الأخرس غير كامل. وفي هذا الجواب نظر؛ لأن شكر الأخرس كامل أيضًا لأنه أتى بما في وسعه. والأولى أن يقال: إن التعاريف ينظر فيها للغالب. الرابعة: النسبة بين الحمد العرفي والشكر اللغوي العموم والخصوص مطلقًا؛ لصدق الحمد العرفي على كل ما صدق عليه الشكر اللغوي من غير عكس كلي؛ لصدق الحمد العرفي بدونه في مقابلة النعمة الواصلة إلى غير الحامد، هذا إذا قيدت النعمة في الشكر اللغوي بوصولها إلى الشاكر، وأما إذا لم تقيد به فهما متحدان بالذات. الخامسة: النسبة بين الحمد والشكر العرفيين العموم والخصوص مطلقًا؛ لصدق الحمد العرفي على كل ما صدق عليه الشكر العرفي من غير عكس كلي؛ لصدق الحمد العرفي على كل واحد من فعل القلب واللسان وأفعال الجوارح دون الشكر العرفي. السادسة: النسبة بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي العموم والخصوص من وجه؛ لأن الحمد اللغوي قد يترتب على الفضائل جمع فضيلة، وهي النعمة الغير المتعدية كالشجاعة مثلًا، والشكر اللغوي يختص بالفواضل جمع فاضلة، وهي النعمة المتعدية للغير كالإكرام، فيجتمعان في الوصف باللسان في مقابلة الإنعام، وينفرد الشكر اللغوي في فعل القلب وأفعال الجوارح في مقابلة الفاضلة، وينفرد الحمد اللغوي في الوصف باللسان في مقابلة الفضيلة كحمدت زيدًا على شجاعته أو

زيد شجاع. فإن قيل: كيف تكون الشجاعة محمودًا عليها مع أنها صفة غير اختيارية، والمحمود عليه مقيد في تعريف الحمد اللغوي بالاختيار؟. قلت: الشجاعة كما تطلق على الملكة التي هي غير اختيارية تطلق على آثارها من الأمور الاختيارية كالخوض في المهالك، والإقدام في الحروب، وغير ذلك، وقس على هذا. وأما الفرق بين المدح والحمد فعموم وخصوص مطلق؛ لأن الحمد يختص بالفاعل المختار، أي كون المحمود فاعلًا مختارًا كما يشهد به موارد الاستعمال دون المدح، كما يقال: مدحت اللؤلؤة على صفائها، ولا يقال: حمدتها، ولأن الحمد يعتبر فيه قصد التعظيم دون المدح؛ إذ تعظيم اللؤلؤة في المثال المذكور غير مقصود، وأيضًا الحمد يلزم فيه كون المحمود عليه اختياريًّا أيضًا. لكن قد يقال: إن ذلك ليس بشرط على التحقيق؛ لأن حقيقة الحمد ومفهومه بحسب اللغة لا يقتضي ذلك، لأن المحمود عليه هو الباعث على الحمد، فكما يجوز أن يكون الباعث عليه أمرًا اختياريًّا يجوز أن يكون أمرًا غير اختياري، وفيه نظر؛ لأنه إذا كان المحمود عليه غير اختياري لا يقال له: حمد، بل: مدح، كرشاقة القد في قولك: مدحت زيدًا على رشاقة قده؛ فالتحقيق ما أطبق عليه الجم الغفير من أن المحمود عليه لابد أن يكون أمرًا اختياريًّا. وآثر المصنف الجملة الفعلية على الاسمية للدلالة على التجدد، وللاعتراف بالعجز عن استدامة الحمد؛ لأن الجملة الاسمية المعدولة عن الفعلية تدل على الدوام، ولم تدل عليه الاسمية الأصلية، وللتنصيص على صدور الحمد عن نفسه، وللاستغراب حيث خالف المألوف. وآثر من بين الجمل الفعلية صيغة المتكلم مع الغير لدفع الأنانية أي قول «أنا» عند تقدير ضمير المتكلم وحده، وللإشارة إلى أن هذا أمر عظيم يحتاج إلى الاستعانة بالغير. وآثر لفظ الجلالة لما ذكرنا في البسملة.

(قوله: على توفيقه) فيه إشارة إلى أنه تعالى كما يستحق الحمد لذاته يستحقه لوصفه، على ما يشعر به الترتيب على الوصف بعد الترتيب على اسم الذات. و«على» بمعنى لام التعليل، فيكون علة لقوله: «نحمد الله»، وهو دعوى لابد لها من دليل؛ فقوله: «على توفيقه» إشارة إلى صغرى الدليل وكبراه مطوية، وترتيبه هكذا: الله مستحق للحمد لأنه موفق، وكل موفق مستحق للحمد؛ فالله مستحق للحمد، فإن اعتبر حصول توفيقه تعالى لنا يتحقق الحمد والشكر؛ لأنه من النعم الواصلة إلينا، وإن اعتبر حصوله لغيرنا يتحقق الحمد بدون الشكر، ويجوز أن تكون بمعنى «في» أو «مع»، فيكون المعنى: نحمد الله حال كوننا محفوظين في

توفيقه أو مصاحبين مع توفيقه، فيكون فيه إشارة إلى عدم قدرتنا على حمده تعالى من قبيل قول صاحب المطالع: اللهم إنا نحمدك، والحمد من آلائك. وإضافة التوفيق إلى الضمير من قبيل إضافة المصدر إلى فاعله. والتوفيق لغة: جعل الأسباب موافقة للمسببات، فهو يعم الخير والشر، وهو غير مراد هنا؛ لأنه لا يصلح لكونه محمودًا عليه، إلا أن تخصص الأسباب بأسباب الخير، وعند الأشعري وأكثر تابعيه هو خلق القدرة على الطاعة. ورد بأن الكافر فيه قدرة الطاعة، فيلزم أن يكون موفقًا إلا أن يقال: المراد بالقدرة القدرة التامة التي يتحقق معها الفعل، كما هو مذهب أهل السنة من أن التوفيق هو الاستطاعة مع الفعل، وهذا هو معنى قولهم: المراد بالاستطاعة العرض المقارن للفعل. وقال إمام الحرمين: هو خلق الطاعة، وهو الظاهر، والأنسب بهذا أن يفسر بجعل الله فعل عباده موافقًا لما يحبه ويرضاه، والظاهر أن هذا الحمد إنشاء معلل بالتوفيق كما مرت الإشارة إليه. فإن قيل: كل محمود عليه يجب أن يكون اختياريًا، وهنا الإنعام ليس باختياري؛ لأنه راجع إلى صفة التكوين، وهي من صفات الذات القديمة عند الماتريدي؛ فلا يصح جعله محمودًا عليه إلا أن يكون كلامه مبنيًا على مذهب الأشعري؛ لأن صفة التكوين عنده حادثة. ويمكن أن يجاب بأن المراد بالاختياري ما يعم الحقيقي والحكمي، والصفات الذاتية وإن لم تكن اختيارية حقيقة لكنها في حكم الاختياري لاستقلال الذات بها وعدم احتياج الذات فيها إلى أمر خارج، كما هو شأن الأفعال الاختيارية كالإحياء والإماتة. وقد يجاب أيضًا بحمل الاختياري على ما صدر من المختار لا على ما صدر بالاختيار، وحينئذ تكون الصفات اختيارية فيصح كونها محمودًا عليه، ولو سلم كونه بمعنى ما صدر بالاختيار، لكن يقال: لم لا يجوز أن يكون سبق بالاختيار سبقًا ذاتيًا، بمعنى أن ذات الاختيار سابق على ما صدر بالاختيار لا زمانه سابق، حتى يرد أنه يكون حينئذ حادثًا، والمعنى أن شأن الاختيار السبق على ما صدر بالاختيار، وإن حصلا هنا معًا لا زمانيًا كما هو مذهب الآمدي. وبهذا يجاب عن قولهم: إن التقييد بالاختياري يخرج الحمد على ذات الله تعالى وصفاته الذاتية. ويجاب أيضًا بأن المراد بالاختياري ما ليس اضطراريًا، فيدخل الحمد على ما ذكر كما قرره شيخنا في درسه.

(قوله: ونسأله) الظاهر أن الواو عاطفة على جملة «نحمد الله»، ويجوز أن تكون حالية، فتكون حالًا من ضمير «نحمد»، وأن تكون اعتراضية بين جملة الحمد وجملة الصلاة، وفائدتها رفع العجب عن نفسه الذي أشعر به تمدحه من كونه موفقًا كأنه استغفر الله عما أشعر به كلامه السابق، والسؤال استدعاء المآل ونحوه من الجنان والرضا وغيرهما،

واستدعاء المعرفة ونحوها يتعدى إلى المفعول الثاني تارة بنفسه، وتارة بعن نحو: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥]، وإذا كان لاستدعاء المآل ونحوه يتعدى بنفسه تارة، وبمن تارة نحو: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٣٢]. والحاصل أن السؤال إن كان للاستكشاف ودفع الشبهة فقد يكون متعديًا إلى الثاني بنفسه، وقد يكون بعن، وإن كان لنيل العطاء والكرم من المسئول فقد يكون متعديًا إليه بنفسه نحو: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقد يكون بمن نحو: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾ [النساء: ٣٢]، والظاهر أن السؤال هنا من قبيل الثاني، وفي إيثار صيغة الفعل والمتكلم مع الغير ما مر في «نحمد الله».

(**قوله: هداية طريقه**): الهداية عند الأشاعرة: الدلالة الموصلة إلى المطلوب بالفعل. وعند المعتزلة: هي الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وصل بالفعل أم لا، وبعضهم عكس البيان فنسب الأول للمعتزلة والثاني للأشاعرة، والمختار الأول. ونقض الأول بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: ١٧]، فإن التعريف الأول غير شامل لها، فلا يكون جامعًا. وأجيب بأنه من قبيل ذكر المسبب؛ لأن المراد الإراءة، وهي سبب للإيصال في الجملة، والمعرف الهداية الحقيقية فلا يضر خروجه. وأجيب أيضًا بأنا لا نسلم خروجه من التعريف؛ لأن المراد: وأما ثمود فأوصلناهم إلى الحق فتركوه وارتدوا. وأجاب السعد في حاشية الكشاف بأن الهداية المتعدية إلى المفعول الثاني لفظًا أو تقديرًا بنفسها بمعنى الدلالة الموصلة إلى المطلوب، فلذا تسند إلى الله خاصة، كقوله تعالى: ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وأن الهداية المتعدية بحرف الجر اللام أو إلى بمعنى الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، فتسند تارة إلى النبي ﷺ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، وتارة إلى القرآن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، فيجوز أن تكون هذه الآية من قبيل المتعدي إلى المفعول الثاني بحرف الجر، والتقدير: وأما ثمود فهديناهم إلى الحق أو للحق فاستحبوا ... إلخ فلا نقض. ونقض الثاني بقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [القصص: ٥٦]، فإن الهداية في هذه الآية بمعنى الإيصال؛ لأنه المنفي عن الرسول ﷺ، لا بمعنى الإراءة لأنه هادي ومُرِئي الطريق إلى جميع الخلق، فيخرج عن التعريف الثاني مع أنه من أفراد المعرف. وأجيب أيضًا بأنه من قبيل ذكر السبب وإرادة المسبب عكس الآية السابقة، والمعرف الهداية الحقيقية فلا يضر خروجه، أو

يقال: إن الهداية يجوز أن تكون بمعنى الإراءة، ويكون المعنى: إن إراءة الطريق الحق وإن صدرت عنك ظاهرًا لكنها في الحقيقة صادرة عنا نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، والمراد بها في كلام المصنف المعنى الأول موافقًا لمذهب الأشعري؛ لأن المعنى الثاني موجود في كل الناس، فاحرص على هذا التحقيق فإنه من مقصورات الخيام.

ثم إن الهدى والهداية مترادفان في اللغة، لكن الشرع فرق بينهما بأن الهدى مخصوص بالله تعالى فهو يتولاه دون غيره، والهداية أعم؛ فبينهما عموم وخصوص مطلق، وأما الاهتداء فمخصوص بما يتحراه الإنسان على طريق الاختيار، أما في الأمور الدنيوية أو الأخروية. والطريق هو السبيل الذي يطرق بالأرجل، وجمعه طرق. والطرائق جمع طريقة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ﴾ [المؤمنون: ١٧]، وإضافته إلى ضميره تعالى قرينة على أنه استعارة، فيكون شبه الأفعال المحمودة والخصال الممدوحة الموصلة إلى رضاء الله تعالى بالطريق الموصل إلى المطلوب بجامع الإيصال في كل، ثم استعمل لفظ المشبه به وهو الطريق في المشبه استعارة مصرحة، ولفظه يذكر ويؤنث، واستعمالهم مذكرًا أكثر.

(قوله: ونصلي) عطف على «نحمد» لا على «نسأله»؛ لأنه لا مناسبة بينهما؛ لأن الحمد متعلق بالله تعالى، والصلاة متعلقة بالنبي ﷺ، وبينهما من المناسبة ما لا يخفى، وهو فعل مضارع من صلى يصلي صلاة إذا دعا، وقياس مصدره التصلية، لكنها مهجورة، وقد استعملها بعض العرب في شعره، وهو:

تركت القيان وعزف القيا ... ن وأدمنت تصلية وابتهالا

أي تضرعًا. وإنما تركها أكثر أهل اللغة لأن عنايتهم بالمصادر السماعية دون القياسية، وهي من القياسية، ويجوز أن يكون تركهم لها لدفع الإيهام؛ لأن التصلية كما تكون مصدرًا لصلى بمعنى دعا تكون مصدر صليت بالنار أي عذبت بها. إذا عرفت هذا فاعلم أن لفظ الصلاة مشترك بين الرحمة والدعاء والاستغفار اشتراكًا لفظيًّا عند الشافعي رضي الله عنه، والمختار عند الحنفية أنها مشتركة بينها اشتراكًا معنويًّا بمعنى أن معناها واحد، وهو العطف، وأفراد هذا المعنى متعددة بحسب الإسنادات. وترك السلام إشارة إلى أنه ليس بمكروه كما هو رأي المتقدمين، وإن قال النووي: إن الاقتصار على أحدهما مكروه.

فإن قيل: استعمال الصلاة بعلى يدل على المضرة فيشعر بالدعاء عليه.

فالجواب أن هذا مخصوص بلفظ الدعاء دون الصلاة.

ثم إن ذكر الصلاة بعد التسمية لم يكن في الصدر الأول وزمن الخلفاء الراشدين، وإنما أحدث ذكرها بعدها في الرسائل والمكاتيب بنو العباس، فمضى به عمل الناس في أقطار الأرض فصار بدعة حسنة، ومنهم من ختم بها أيضًا، واختلف في أول من كتبها، فقيل: السفاح عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وقيل: هارون الرشيد، وما روي من قوله ﷺ: «من صلى علي في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي مكتوبًا في ذلك الكتاب» فقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات، وقال ابن كثير: إنه غير صحيح، ولو سلم صحته فلا يدل على المطلوب، أي لأن المطلوب الصلاة في الذكر ما دام الاسم الشريف مكتوبًا في الكتاب، فيكون المعنى: من صلى علي حال كتابة اسمي في كتاب ... إلخ؛ فالصلاة مطلوبة في الذكر ما دام الاسم الشريف مكتوبًا في الكتاب لا الكتابة، هذا قول القاضي عياض في الشفا، رواه الشهاب في شرحه ناقلًا عن الواقدي بسند أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كتب إلى عامله طرفة بن هاجر ما صورته: بسم الله الرحمن الرحيم من أبي بكر خليفة رسول الله ﷺ إلى طرفة بن هاجر، سلام عليكم بما صبرتم، فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو إليك، ونسأله أن يصلي على محمد ﷺ، أما بعد ... إلخ، وهذا يدل على أنه سنة قديمة موجودة في الصدر الأول، وهو المختار.

(قوله: على محمد) هو علم شخص لنبينا صلى الله عليه وسلم، وفيه معنى اللقب من حيث إشعاره بالمدح، منقول من اسم مفعول «حمد» بالتشديد، سماه به جده عبد المطلب لموت أبيه في سابع ولادته بالإلهام تفاؤلًا بأن يكثر حمد الخلق له. وفي السيرة قيل لعبد المطلب: لم سميت ابنك محمدًا، وليس من أسماء آبائك وقومك؟ قال: رجوت أن يحمد في السماء والأرض. وقد حقق الله رجاءه لما سبق في علمه تعالى، وهذا يدل على أنه اسم مفعول من «حمد». وقيل: منقول من المصدر؛ لأن هذه الصيغة كما تكون اسم مفعول تكون مصدرًا كما في قوله تعالى: ﴿وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ [سبأ: ١٩]. وقال بعضهم: هو علم مرتجل، بل صرح الزجاج بأن الأعلام كلها مرتجلة خلافًا لسيبويه، فإنه قال: كلها منقولة. والصواب أنه إن دل دليل على النقل فهو منقول، وإلا فهو مرتجل، وقول عبد المطلب السابق دليل على النقل، ولا

دليل على الارتجال، وما يقال: إن قول حسان: «فذو العرش محمود وهذا محمد» يدل على الارتجال ففيه نظر؛ لأن ذكره مع اسمه تعالى لا يدل على أنه مرتجل. فإن قيل: التصريح بالاسم العلم ينافي التعظيم، بل الأولى أن يقال: على رسولنا، ونحو ذلك. قلنا: منافاته للتعظيم إنما هي في صورة الخطاب، وأما فيما عداها فلا كما قال عليه السلام: «إذا صليتم علي فعمموا وقولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ...» إلخ، ولذا قال: «على محمد» امتثالًا لأمر الرسول ﷺ على أن هذا الاسم عين التعظيم للرسول ﷺ فلا منافاة أصلًا.

فإن قيل: لم رجح هذا الاسم على سائر أسمائه ﷺ مع أنه قيل: اسم أحمد أفضل؛ لأنه يفيد المبالغة في الحامدية، ولأنه لم يسم بأحمد أحد قبل ولادة النبي ﷺ، وأما محمد فسمي به قبل ولادته خمسة عشر رجلًا، وقد حكى الله تعالى عن عيسى عليه السلام حيث قال: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]. قلت: ذكر البخاري أن للنبي ﷺ ألف اسم، وقيل: ثلاثمائة، وقيل: تسعة وتسعون أشهرها وأفضلها محمد، وهو يفيد المبالغة في المحمودية، وهي تستلزم المبالغة في الحامدية أي أنه ما حمده الناس كثيرًا إلا لكونه حمد الله كثيرًا، فيكون أفضل منه. وأما التسمية بمحمد قبل ولادته فللتفاؤل والتبرك باسمه الشريف. وأما الاستدلال على أفضلية اسم أحمد على محمد بقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦] فيعارضه قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، وقوله: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فتحصل من هذا كله أن لفظ محمد أفضل أسمائه الشريفة، فلذا اختير مع كلمة الشهادة.

(قوله: وعترته) الأولى أن يقال: «وعلى عترته» ليكون فيه رد على الشيعة؛ لأنهم ينكرون دخول علي بين محمد وبين آله، وينقلون في ذلك حديثًا وهو: «من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي»، وأهل السنة يدخلون علي بينهما، ويقولون: لا نسلم صحة الحديث لأنه لم ينقل عن الثقات، ولو سلم صحته فالاشتباه إنما نشأ لهم من وضع حرف الجر موضع الاسم العلمي، والمراد من الحديث أن من فرق بيني وبين آلي بعلي رضي الله عنه ورجحه على أبي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما -كما هو مذهب الشيعة- لم ينل شفاعتي؛ فيكون المراد منه ذم الشيعة؛ فيكون عليهم لا لهم. والعترة – بكسر العين وسكون التاء – تطلق في اللغة على فرع الرجل من الأولاد وأولاد الأولاد وأولاد العم، وقد تطلق على أصله. وقال

في الصحاح: عترة الرجل: نسله ورهطه الأدنون كالعشيرة؛ فالمراد به هنا الأقرباء والأتباع، من قبيل ذكر المقيد وإرادة المطلق. ولو قال: «وعلى آله» لكان أولى؛ ليكون ممتثلًا للحديث المتقدم لفظًا ومعنى.

(قوله: أجمعين) تأكيد معنوي، والفرق بينه وبين جميعًا: أن أجمعين لا يستعمل إلا تأكيدًا، ولا يصح نصبه على الحال كقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [ص: ٧٣]، وأما جميعًا فإنه قد ينصب على الحال، ويؤكد به من حيث المعنى نحو قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، كما قال البيضاوي. واعلم أنه قد يرد على المصنف وسائر المؤلفين أن خطبهم تكون ناقصة حيث لم يأتوا فيها بالتشهد لقوله ﷺ: «كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء»، رواه الترمذي؛ ففي ترك التشهد في أكثر الخطب ترك للعمل بهذا الحديث. وأجاب بعضهم: بأن الحديث محمول على خطبة النكاح أو خطبة الجمعة لا على خطبة الكتاب والرسالة، بدليل وروده في كتاب النكاح. ويرد هذا الجواب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فسبب الورود لا يكون مخصصًا، فلا يكون التخصيص صحيحًا. وما أجاب به بعضهم من أن المراد بالتشهد الحمد مردود بورود التثنية في رواية أخرى، وهي «كل خطبة ليس فيها شهادتان»، والتثنية صريحة في كلمة الشهادة دون الحمد، مع أن إطلاق الشهادة على الحمد خلاف الظاهر من غير قرينة. وبعضهم أجاب بحمل التشهد على اللسان دون الخط؛ فلا يكون ترك الكتابة مضرًّا. وأجاب بعض آخر: بأن ذلك الحديث ضعيف لا يعمل به. ورد بأنا لا نسلم ضعفه فإنه قد صححه النووي والبيهقي، ولو سلم فالحديث الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال ﴿فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٤].

(قوله: وبعد) الواو عاطفة من قبيل عطف القصة على القصة، أي عطف مضمون ما سيق لغرض سبب التأليف على مضمون ما سيق لغرض التبرك والامتثال، فلا يضر الاختلاف بالإخبارية والإنشائية. وقيل: استئنافية. وقيل: زائدة لعدم ظهور العطف والاستئناف. وقيل: عوض عن «أما» على ما يشعر به وقوع «أما» موقع الواو في بعض النسخ. والمراد من ذكر هذا اللفظ تذكير الأمور المتبرك بها حين الشروع في المقصود وإبداء المناسبة بين السابق واللاحق، ولهذا قيل: إنه فصل الخطاب. وقيل: إنه اقتضاب مشوب بالتخلص، وذلك لأن

أقسام الانتقال ثلاثة: الأول: الاقتضاب المحض، وهو الانتقال من كلام إلى آخر لا يناسبه، والتحقيق جوازه لقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، بعد ذكر الطلاق ثم جاءت آية العدة، ومنه قوله:

لـو رأى الله أن في الـشـيب خـيرًا … جاورتـه الولـدان في الخلـد شـيبا

كـل يـوم تبـدي صروف الليـالي … خلقًـا مــن أبي سـعيد غريبـا

إذ لا مناسبة بين البيت الأول والثاني. كذا قالوا. لكن قد يقال: إن هذا الشاعر إما أن يكون هاجيًا لأبي سعيد، أو مادحًا له؛ فعلى الأول المناسبة ظاهرة لأن البيت الأول ذم للشيب، والثاني بيان لسبب الذم من كونه يبدي الأخلاق الذميمة التي يستغرب وجودها؛ لأنه منشأ سخافة العقل. وأما كونه مادحًا له، وأن المراد بالخلق الغريب الذي يظهرُ من أبي سعيد خلق حسن فالمناسبة أوقع، حيث إنه لا يظهر منه إلا أخلاق حسنة بالغة في الحسن إلى حد يستغرب مع كون الشيب وصروف الليالي مظنة لضدها. فتأمل.

الثاني: التخلص المحض، وهو انتقال مع مناسبة كما في قول الشاعر:

تقول في قومس قومي وقد أخـذت … منا السرى وخُطـا المهريـة القُـودِ

أمطلع الشمس تبغـي أن تـؤم بنـا … فقلت كـلا ولكـن مطلـع الجـودِ

وقومس: اسم موضع. والمهرية: إبل منسوبة إلى قبيلة مهرة. والقود: طويلة الأعناق. ومعنى أخذت منا السرى: أضر بنا السير ليلًا، ومشي الإبل، فإن قوله: «مطلع الجود» انتقال من التشكي للمدح بما فيه التمام ومناسبة لسبب الشكوى. الثالث: الاقتضاب المشوب بالتخلص، وهو ما أتى فيه بأما بعد أو نحوها، كقوله تعالى: ﴿هَٰذَاۚ وَإِنَّ لِلطَّٰغِينَ لَشَرَّ مَـَٔابٍ﴾ [ص: ٥٥]، ومنه أبواب الكتب وفصولها؛ فإن هذه الأساليب اقتضاب من حيث إنه انتقال من كلام إلى آخر لا يناسبه، لكنه يشبه التخلص حيث لم يؤت بالكلام الآخر فجأة بل قصد نوع من الربط والمناسبة من حيث إن هذه الألفاظ تشعر بانتهاء الأول والشروع في الثاني. واختلف في أول من نطق بهذا اللفظ على خمسة أقوال: أولها: داود عليه السلام، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ۝﴾ [ص: ٢٠]. وثانيها: أنه قس بن ساعدة من فصحاء العرب. وثالثها: أنه كعب بن لؤي. ورابعها: أنه يعرب بن قحطان.

وخامسها: أنه سحبان بن وائل، ثم كان ديدن النبي ﷺ في مكاتباته ومراسلاته، فكان سنة قديمة، و«بعد» في الأصل ظرف مكان ثم شاع استعماله في الزمان، فصار حقيقة عرفية فيه. كذا قيل، وفيه نظر؛ لأن كلًّا من «قبل» و«بعد» يستعمل في المكان كما يستعمل في الزمان كما صرح به الحموي على الأشباه، ولو كان حقيقة عرفية في الزمان لكان عند استعماله في المكان محتاجًا إلى قرينة كما هو معلوم. وعبارة الراغب في مفرداته: أن «بعد» يستعمل في التأخر المنفصل غالبًا، يقال: «جاء زيد بعد عمرو» إذا كان مجيئه متراخيًا ومتأخرًا، وقد يستعمل في التأخر المتصل، وضده «قبل» في الوجهين، لكن الاستعمال الغالب فيهما التأخر والتقدم الزماني نحو: زمان المنصور بعد زمان عبد الملك، وقد يستعمل في المكان كما يقول الخارج من أصفهان إلى مكة: الكوفة بعد بغداد. وقد يستعملان في الترتيب الصناعي نحو: النحو بعد الصرف. وقد يستعملان في التأخر في المنزلة نحو: الحجاج بعد عبد الملك. انتهى. ثم إنه إما معمول للشرط المقدر أو الجزاء المقدر؛ لأن تقدير الكلام: مهما يكن من شيء بعد زمن الفراغ من البسملة والحمدلة والصلاة، فأقول: هذه رسالة. ويكن فعل تام، و«من» في «من شيء» زائدة. و«شيء» فاعل «يكن» أي: مهما يوجد شيء، فهو إما متعلق بـ«يكن» فيكون من تتمة الشرط أو بـ«أقول» فيكون من تتمة الجزاء. واعترض عليه بأنه يلزم حينئذ عمل ما بعد الفاء فيما قبلها، وذا لا يجوز. وأجيب بأن عدم الجواز مخصوص بما عدا الظرف، أما فيه فيجوز لأنه معمول ضعيف، فيتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره. وقيل: إنه متعلق بالواو النائبة عن «أما» المتضمنة معنى الشرط وفعله.

(قوله: فهذه) الفاء داخلة على جواب «أما» المذكورة على ما في بعض النسخ، وهي إما بسيطة وإما مركبة: فالبسيطة فيها معنى الشرط والتوكيد والتفصيل، أما الشرط فللزوم الفاء في جوابها وسببية الأول للثاني. وأما التوكيد فإن معنى قولك: أما زيد فذاهب: مهما يكن من شيء فزيد ذاهب؛ فيكون ذهاب زيد كالمثبت بالدليل؛ لأن الدنيا لا تخلو عن شيء ما، والمعلق على المحقق محقق، وهذا هو التأكيد. وأما التفصيل ففي غالب أحوالها، وهو ممكن هنا بأن يقدر مجمل سابق وتفصيل لبعض هذا المجمل بأن يقال: العلوم شتى، أما النحو فلا أبغيه، وأما الصرف فلا أبغيه، وأما بعد فهذه رسالة ... إلخ لكن في هذا تكلف؛ فالأولى أن تجعل لمجرد التأكيد من غير تفصيل. والمركبة كالتي في قوله تعالى: ﴿أَمَّاذَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

[النمل: ٨٤]، فإنها مركبة من «أم» المنقطعة و«ما» الاستفهامية، و«ذا» اسم موصول بمعنى الذي إذا لم تقدر مع «ما» الاستفهامية اسمًا واحدًا بمعنى أي، أو داخلة على جواب «أما» المقدرة أو الموهومة، والفرق بينهما أن المقدرة محذوفة من الكلام مرادة من المقام، وأما الموهومة فليست بمحذوفة في الكلام ولا مرادة من المقام، بل زعم المتكلم أنه قال: أما بعد، فأتى بالفاء مع أنه ما قال في الواقع، أو جواب للواو لأنها عوض عن «أما»، أو ليست بجواب وإنما أتى بها لدفع توهم الإضافة إلى ما بعده؛ لأنه لولا الفاء لتوهم أن لفظ «بعد» مضاف إلى هذه، أو أتى بها تشبيهًا للظرف بالشرط كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ۝﴾ [الشرح: ٧ - ٨]، وكقوله: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ﴾ [الأحقاف: ١١].

وقد تحذف الفاء في جواب «أما» في موضعين: أحدهما: لضرورة الشعر نحو: أما القتال لا قتال لديكم. وثانيهما: إذا دخلت على مقدر نحو: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم﴾ [آل عمران: ١٠٦]، أي فيقال لهم: أكفرتم. ثم اسم الإشارة الواقع في أوائل الكتب إما أن يكون عائدًا إلى الألفاظ الدالة على المعاني المخصوصة أو إلى النقوش الدالة على الألفاظ الدالة على المعاني، أو إلى المعاني من حيث كونها مدلولات لتلك الألفاظ أو النقوش أو إلى الألفاظ مع النقوش، أو مع المعاني، أو النقوش مع المعاني، أو الثلاثة معًا؛ فهذه احتمالات سبعة المختار منها كونه عائدًا إلى الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة.

وبقي من الاحتمالات كونه عائدًا إلى المسائل المخصوصة أو إلى التصديق بتلك المسائل عن دليل عند بعض أو مطلقًا عند بعض آخر، أو إلى الملكة الاستحضارية الحاصلة من تكرار تلك التصديقات، أو الملكة الاستنباطية أي التي يستنبط بها ويستحصل بها مسائل جزئية، أو إلى مجموع المسائل والمبادئ التصورية والتصديقية والموضوعات، أو إلى مفهوم كلي شامل لكل واحد من هذه الأربعة الأخيرة سواء كان ذلك الكلي موضوعًا له أو آلة في الوضع، فهذه ست احتمالات أيضًا تضم إلى السبعة السابقة تكون الجملة ثلاثة عشر، وإذا اعتبرت هذه الاحتمالات بعضها مع بعض تزيد الصور.

والمختار أن الرسالة وأجزاءها عبارة عن الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة على ما تقرر في محله من أن أسماء الكتب ونحوها عبارة عن الألفاظ إلخ بخلاف أسماء العلوم، فإن المختار فيها أنها عبارة عن المسائل.

فإن قيل: اسم الإشارة موضوع للموجود في الخارج المحسوس بالبصر، والمعاني المستحضرة ليست بموجودة في الخارج، والألفاظ وإن كانت موجودة في الخارج لكنها ليست محسوسة بالبصر على أن الإشارة للألفاظ الذهنية مطلقًا سواء تقدمت الخطبة على التأليف أو تأخرت لا للموجودة في الخارج؛ لأنها أعراض سيالة تنقضي بمجرد النطق خلافًا لمن قال: إن تأخرت الخطبة عن التأليف تكون الإشارة للألفاظ الخارجية والنقوش الجزئية، وإن كانت موجودة في الخارج محسوسة بالبصر، لكن الإشارة ليست إليها بل إلى النقوش الكلية، فكيف يشار بـ«هذه» على أحد هذه الاحتمالات؟

فالجواب: أن في الكلام استعارة مصرحة حيث شبه المعاني المستحضرة أو الألفاظ الغير المحسوسة بالبصر أو النقوش الكلية بالأمور المحسوسة بالبصر بجامع الظهور والوضوح، واستعار لفظ «هذه» من المشبه به للمشبه، والنكتة في هذا المجاز إما التنبيه على ذكاء الطالب حتى صارت عنده الأمور الغير المحسوسة بمنزلة المحسوسة، أو التنبيه على غباوته كأنه بلغ في الغباوة إلى مرتبة بحيث لا يدرك شيئًا إلا بالإحساس والإبصار. نعم إذا كانت الإشارة بـ«هذه» إلى النقوش الجزئية كانت حقيقة لكنها ليست بصحيحة؛ لأنه يلزم عليه أن تكون النقوش الصادرة من المصنف ممدوحة دون ما عداها، وأن لا يكون ما عداها مسمى بهذا الاسم، وهو باطل. وقد اشتهر أن التحقيق أن أسماء الكتب من قبيل علم الجنس، وأسماء العلوم من قبيل علم الشخص. واعترضه بعض بأنا إن مررنا على قول أهل السنة: الشيء لا يتعدد بتعدد محله فهما علم شخص وإلا فهما علم جنس، والفرق تحكم، ويؤيد ذلك أن ما في الكتاب قطعة من الفن.

(قوله: رسالة) هي في اللغة: عبارة عن الكلام الذي أرسل إلى الغير. وفي الاصطلاح: عبارة عن الكلام المشتمل على القواعد العلمية على سبيل الاختصار. والمراد هنا المعنى الاصطلاحي. وبينها وبين الكتاب العموم والخصوص بإطلاق؛ لأنه الكلام المشتمل على القواعد العلمية سواء كان على سبيل الاختصار أو لا.

(قوله: في المنطق) الجار والمجرور ظرف «مستقر» صفة للرسالة على ما هو القاعدة من أن الجار والمجرور إذا كان ما قبلهما نكرة يكونان صفة، وإذا كان معرفة يكونان حالًا. وهذه الظرفية مجازية فيكون قد شبه بيان المنطق بهذه الرسالة، وإحاطته المعنوية لها بشمول الظرف

الحقيقي للمظروف وإحاطته الحسية له، واستعار «في» الموضوعة للظرف الحقيقي والإحاطة الحسية لبيان المنطق بهذه الرسالة وإحاطته المعنوية لها؛ فقوله: «في المنطق» أي: مبينة للمنطق ودالة عليه، من بيان العام بالخاص؛ لأن بيان المنطق كما يكون بهذه الرسالة يكون بغيرها من الرسائل كالشمسية. كذا قرر بعضهم الاستعارة وقال: إنها تبعية.

والأظهر أن يقال: إن هذه الظرفية من ظرفية الدال في المدلول؛ لأن هذه الرسالة دالة على المنطق أي على بعضه، فـ«في» بمعنى «على»؛ فشبه الدال والمدلول بالظرف والمظروف فسرى التشبيه من الكليات للجزئيات، فاستعيرت «في» من جزئي من المشبه به لجزئي من المشبه على طريق الاستعارة التبعية. ويجوز أن تكون «في» بمعنى لام التعليل، كما في: «عذبت امرأة في هرة».

ولفظ «المنطق» مصدر ميمي إما بمعنى الحديث، فيكون إطلاقه على هذا الفن للمبالغة على حد: زيد عدل، فكأن هذا الفن لكمال مدخليته في المنطق عين المنطق، وإما بمعنى المكان كأن هذا الفن مكان للمنطق الظاهري والباطني؛ لأنه بهذا الفن يتقوى طرفاه، ولا يصح جعله بمعنى الزمان؛ إذ لا مناسبة بين هذا الفن وزمان المنطق.

(قوله: أوردنا فيها ... إلخ): هذه الجملة صفة لـ«رسالة» أيضًا، ويصح أن تكون مستأنفة استئنافًا بيانيًا واقعة في جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: ما الغرض من هذه الرسالة؟ وما المورد فيها؟ فأجاب بهذه الجملة. وتعبيره بنون العظمة للتنبيه على أن هذا التأليف أمر جليل يحتاج إلى الإعانة، ثم إن كان التأليف قبل الديباجة فالماضي على حقيقته، وإن كان بعدها فهو مجاز حيث شبه الإيراد في المستقبل بالإيراد في الماضي بجامع تحقق الوقوع، ثم اشتق منه «أوردنا» بمعنى نورد على طريق الاستعارة التصريحية التبعية. ونكتة هذا المجاز التفاؤل وإظهار الحرص في وقوعه.

(قوله: ما يجب استحضارها) «ما» عبارة عن المسائل والقواعد المنطقية، وحينئذ فالظرفية مبنية على المسامحة بتقدير مضاف أي: دوال ما يجب..إلخ. وقوله: «يجب..إلخ» إشارة إلى أن المنطق واجب. والوجوب إما شرعي وإما استحساني، وعلى كل فالتحقير به كفر، إذ لا شك في استحباب تحصيله، ولا في أنه فرض كفاية، وإنما الشك في كونه فرض عين، ولهذا قيل: يجب على السلطان أن ينصب شخصًا عالمًا بالمنطق في محل تقصر فيه الصلاة، وإذا لم ينصب

السلطان يجب على الأهالي النصب، وإذا خلت مدة السفر عن مثل هذا العالم أثموا جميعًا، نعم قراءة المنطق على سبيل الفخر والتباهي حرام، لكن هذا لا يخص المنطق، بل هو مشترك في كل علم. وحمل الوجوب على العقلي بعيد، إلا أن يحمل على المبالغة كما قال الإمام الغزالي: من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه. وفي بعض النسخ: «ما يجب استحضاره» بتذكير الضمير باعتبار لفظ «ما».

(قوله: لمن يبتدئ في شيء من العلوم) متعلق بـ«يجب»، ولفظ «من» للعموم، وفيه إشارة إلى أن الوجوب لا يختص بالذكر، بل لو علم المؤنث به يسقط الإثم على القول بأنه فرض كفاية. وأل في «العلوم» للاستغراق، فيلزم أن يكون مقدمًا على كل علم حتى على الصرف والنحو.

واعترض على المصنف بأنه يلزم توقف الشيء على نفسه؛ لأن المنطق من جملة العلوم، فلو توقف الشروع في شيء من العلوم على المنطق لزم توقف الشروع في المنطق على المنطق، وهو محال.

وأجيب بأن المنطق مخصص من العلوم بالاستثناء العقلي، نظيره قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣]، أي ليس فيها ليلة القدر، لئلا يلزم تفضيل الشيء على نفسه. تأمل؛ فعلم أن المنطق وسيلة إلى كل علم، فمتى حصل طرفًا منه يتوصل به إلى غيره لا ينبغي له تضييع عمره في الاشتغال به.

وقد تغالى بعض من منع الاشتغال به بقوله:

دع المحمـــول والموضـــو ع والإيجـــاب والـــسلبا
وبـــالتقوى اشـــتغل والـــزاد وأصـــلح يـــا أخـــي القلبـــا

وهو حق غير أنه لا يختص بهذا العلم، بل سائر العلوم عند المتجردين مما ينبذ بالعراء، وقد انخلع كثير خصوصًا بعد الأربعين واشتغلوا بالصلاة والزكاة، ومثله يقال:

دع المجـــرور والمجـــزو م والإبـــدال والقلبـــا
وأعـــد زادك التقـــوى وأصـــلح ويحـــك القلبـــا

كما بسط ذلك الملوي في كبيره.

ثم اعلم أن المنطق على قسمين: الأول: ما ليس مخلوطًا بعلم الفلسفة كالمذكور في مختصر السنوسي ومختصر ابن عرفة وتأليف الكاتبي وجمل الخونجي والسلم وما في هذا الكتاب، فهذا ليس في جواز الاشتغال به خلاف.

الثاني: المخلوط بعلم الفلسفة، وهذا هو الذي وقع فيه الخلاف كما قال في السلم: والخلف في جواز الاشتغال إلخ.

(قوله: مستعينًا بالله) حال من فاعل «أوردنا»، لكن على هذا يلزم أن يقال: مستعينين؛ لأن صاحب الحال في حكم الجمع، إلا أن يقال: إنه في الواقع كناية عن الواحد الحقيقي فلذا أفرد.

(قوله: إنه مفيض الخير والجود) تعليل للاستعانة على طريق قياس من الشكل الأول هذه صغراه، وكبراه مطوية تقديره: هكذا الله مستعان؛ لأنه مفيض الخير والجود، وكل من شأنه كذا فهو مستعان، ينتج: الله مستعان. والإفاضة إسالة الماء بطريق الانصباب؛ ففي الكلام استعارة مكنية حيث شبه الخير والجود بالماء المنصب في الكثرة والمنفعة، وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه، وهو الإفاضة على طريق التخييل. والخير يستعمل على ثلاثة أوجه: أحدها: أنه صفة مشبهة مخفف خير كميت وميت، وثانيها: أنه أفعل تفضيل أصله أخير نقلت حركة الياء إلى الخاء فحذفت الهمزة، وثالثها: أنه مصدر لكن قد يراد به الحدث، وقد يراد به الحاصل بالمصدر، والمراد به هنا الحاصل بالمصدر. والخير نوعان: مطلق ومقيد: فالمطلق ما يكون مرغوبًا فيه عند الكل كالعقل والعدل، والمقيد ما يكون مرغوبًا لواحد دون آخر كالمال، والمراد هنا المطلق. والجود العطاء. هذا آخر الكلام على خطبة المؤلف أثير الدين الأبهري رحمه الله، وقد ترك التكلم عليها الشارح الفناري، وافتتح الكلام على لفظ إيساغوجي بعد أن تيمن بالبسملة والحمدلة فقال:

(حمدًا لك ... إلخ) قوله: «حمدًا لك» من جملة المصادر المحذوف فعلها وجوبًا سماعًا، وهو «حمدت» أو «أحمد»، اختيرت الفعلية لكونها أصلًا، وللاعتراف بالعجز عن استدامة الحمد؛ لأن الفعل يدل على التجدد، فيدل تجدد الحمد على تجدد النعمة لمصاحبتها له، ويدل تجدد النعمة على حصول اللذة تنبيهًا على أن حامده تعالى يتلذذ بحمده ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ

﴿ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، وللتنصيص على صدور الحمد عن نفسه. وإنما اختار حذف العامل ليكون على وتيرة البسملة، وليذهب السامع إلى ما شاء من تقدير الماضي والمضارع، فيكثر المعنى بقليل من اللفظ، فيكون الكلام مشتملًا على الصنعة البديعة، أعني الجمع بين المتضادين، بخلاف ما لو ذكر العامل فإنه لا يكون إلا أحدهما.

فإن قلت: أي التقديرين أولى؟ قلت: المضارع؛ لأنه يدل على الاستمرار التجددي الموجب لاستغراق حصول الحمد في جميع الأزمنة المستقبلة، أي: أحمدك مدة عمري ساعة فساعة. وأما الماضي فيدل على الانقطاع والتقضي، مع أنه لا يدل على استغراق الحمد في جميع الأزمنة الماضية.

لكن قد يقال: إن الماضي أولى؛ لأنه يدل على الحمد الماضي في مقابلة النعمة السابقة، وهو يجلب النعمة اللاحقة بحكم ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧]، فيفيد شمول الأزمنة السابقة واللاحقة جميعًا، بخلاف المضارع فإنه يدل على الحمد اللاحق المفيد شمول النعمة في الأزمنة اللاحقة فقط؛ فيلزم احتمال خلو الأزمنة السابقة عن النعمة.

فإن قلت: التقديران متساويان؛ لأن الحمد في المضارع يجوز أن يكون للنعمة السابقة فيجلب بالحكم المذكور النعمة اللاحقة فيفيد شمول النعمة كالماضي. قلت: لا يجوز أن يكون كل واحد من الحمد الحالي والاستقبالي في مقابلة النعمة السابقة؛ لأن تأخير الحمد عن النعمة يوجب التقصير مع أن مفهوم المضارع الاستقبالي الوعد بالحمد، والوعد بالحمد ليس بحمد، فلم يبق مفيدًا لذلك الشمول إلا أحد معنيي المضارع وهو الحالي، بخلاف الماضي، فإنه خالٍ عن ذلك الاحتمال، وهو مدار الترجيح. هذا تحقيق المقام.

(**قوله: على ما لخصت لي**) أي اخترت لي ما هو خير، وأعطيتني ما هو زبدة.

(**قوله: من منح عوارف الأفاضل**) المنح: جمع منحة - بالكسر - وهي العطية. والعوارف: جمع عارفة، وهي الإحسان. والأفاضل: جمع أفضل، وهو الزائد على غيره في الكمال، و«ما» يجوز أن تكون موصولًا اسميًّا والعائد محذوف؛ لأنه منصوب، والعائد المنصوب يجوز حذفه بلا شرط بخلاف العائد المجرور، فلا يحذف إلا إذا كان مجرورًا بما جر الموصول، فتكون «من» بيانية أو متعلقة بـ«لخصت»، أو حرفيًّا أي تلخيصك لي فتكون «من» متعلقة بـ«لخصت»، وإضافة «منح» إلى «عوارف» بيانية أي من العطايا التي هي عوارف الأفاضل

وخلصتني من محن عواصف الفضائل، وصلاة على عامة من لحقهم أولي الفواضل،

أي إحساناتهم إلي أو إحساناتي إليهم؛ فلا يقال: إن في الكلام تكرارًا؛ لأنه بمنزلة أن يقال: من عطايا عطايا، ولك أن تقول في دفع التكرار أيضًا: المراد بعوارف الأفاضل المسائل المذكورة في كتبهم أو المأخوذة من أفواههم، وبالمنح المسائل المستنبطة منها، أو من أحدهما، والمراد من الأول متعلق الفعل أعني النعمة، ومن الثاني نفس الفعل أعني الإنعام، فكأنه قال: من نعم إنعامات الأفاضل.

(قوله: وخلصتني) عطف على «لخصت» ويتعين جعل «ما» موصولًا حرفيًّا بالنظر لهذا، أعني خلصتني، أي بتخليصك إياي؛ فحينئذ تكون موصولًا حرفيًّا بالنظر للمعطوف والمعطوف عليه حتى يصح العطف.

(قوله: من محن عواصف الفضائل) المحن جمع محنة، وهي المشقة. والعواصف جمع عاصفة، وهي الشديدة من الرياح. والفضائل جمع فضيلة، وهي الصفة الزائدة على غيرها، وإضافة العواصف إليها من إضافة المشبه به للمشبه. والمعنى: أخرجتني من مشاق إدراك المسائل المشكلة الشديدة الإشكال التي هي كالريح العاصف، وألقتني في دار التحقيق. ولا حاجة إلى تشبيه الأشياء المهلكة للفضائل بالعواصف في الإهلاك على طريق المصرحة، أو تشبيه الفضائل بالنباتات في المرغوبية وحذفها والرمز إليها بالعواصف على طريق المكنية، والعواصف تخييل، فإن ما قلنا أظهر. ثم بين «لخص» و«خلص» جناس القلب، وكذا بين «منح» و«محن» و«الأفاضل» و«الفضائل»، وهو أن يحصل في حروف الكلمة تقديم وتأخير، كقوله تعالى: ﴿فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [طه: ٩٤]، وقوله عليه السلام: «اللهم استر عوراتنا، وآمن روعاتنا» بخلاف عوارف وعواصف، فإن جناسه لاحق، وهو ما وقع الاختلاف فيه بين حرفين متباعدي المخرج كما بين الراء والصاد.

(قوله: وصلاة) نصب بفعل مقدر، وهو صليت أو أصلي على قياس حمدًا، وجملتها معطوفة على جملته، وحذف الفعل هنا ليس بواجب لا سماعًا ولا قياسًا.

(قوله: على عامة من لحقهم أولي الفضائل) المراد بالعامة جميع الأنبياء. والفواضل: النعم، جمع فاضلة بمعنى النعمة، و«أولي» بفتح الهمزة بمعنى الأحسن والأشرف -ويجوز أن يكون بضم الهمزة- تأنيث الأول أي أشرف النعم وهو الإيمان والإسلام والنبوة والرسالة،

لا سيما على محمد المنعوت بأعلى الشمائل، والمبعوث بأكرم القبائل، وعلى آله وأصحابه المهتدين بأوضح الدلائل.

(أما بعد): فلما لم ينفعني التعلل بلعل وعسى، عن اقتراح أخ لي في كل صباح ومساء، أن أكتب فوائد لائقة بمطالعة الإخوان

وخواصها من الأخلاق المرضية والمعارف وغيرهما. وأولى النعم بحسب الشرف والقدر لا بحسب الزمان؛ لأن نعمة الوجود سابقة على نعمة الإيمان والإسلام والنبوة والرسالة بحسب الزمان. وبين «شمائل» و«قبائل» جناس مضارع؛ لأن الاختلاف بين حرفين متقاربي المخرج كما بين الشين والقاف والميم والباء، بخلاف «المبعوث» و«المنعوت» فإن جناسه مصحف، وهو أن تختلف الحروف بالنقط، كقول علي رضي الله عنه: قصر ثوبك فإنه أتقى وأنقى وأبقى.

(**قوله: بأعلى الشمائل**) أي الصفات الحميدة والخصال المرضية.

(**قوله: من أكرم القبائل**) أعني قبيلة قريش.

(**قوله: بأوضح الدلائل**) أي المعجزات الواضحة المحسوسة بحس السمع كالقرآن، أو بحس البصر كشق القمر وغير ذلك.

(**قوله: بلعل وعسى**) أي كنت لا أنهره باستقباله بكلام يزجره؛ لأن النهر منهي عنه بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ [الضحى: ١٠]، يريد: السائل على الباب يقول: لا تنهره ولا تزجره إذا سألك، فإما أن تعطيه أو ترده ردًا لينًا، بل كنت أتعلل وأقول: لعلي أن أكتب وعسيت أن أكتب، فلما لم ينفعني ذلك التعلل ولم يقنع ذلك السائل بهذا الرد اللين، بل اقترح علي الكتابة ولازمني لأجلها في كل صباح ومساء شرعت فيه. وقيل: المراد بالسائل طالب العلم، وهو الأنسب بما نحن فيه.

(**قوله: عن اقتراح أخ لي**) الاقتراح: السؤال على سبيل التحكم والارتجال من غير فكر وروية.

(**قوله: في كل صباح ومساء**) يحتمل أن يتعلق بالأخ أي مصاحب لي في كل صباح ومساء، وهذا كناية عن الملازمة، وأن يتعلق بالاقتراح، وهو الظاهر.

(**قوله: فوائد لائقة بمطالعة الإخوان**) إنما قال: «فوائد» ولم يقل: شرحًا؛ لئلا يعترض عليه بأن أمثال هذه الغوامض لا يليق أن يكون شرحًا لأمثال هذه المختصرات. وإنما قال:

لفرائد الرسالة الأثيرية في الميزان شرعت فيه غدوة يوم من أقصر الأيام، وختمت مع أذان مغربه بعون الله الملك العلام، إنه ولي كل توفيق وإنعام.

اعلم أن من حق كل طالب كثرة تضبطها جهة وحدة أن يعرفها بتلك الجهة،

«بمطالعة الإخوان» تنبيهًا على أنه -أي الأخ المقترح- لا يقدر على مطالعة هذه الفوائد إلا أن يكون معه أخ مماثل له في العلوم لاشتمالها على الحقائق والدقائق الغامضة.

(**قوله: لفرائد الرسالة**) الفرائد: جمع فريدة، وهي الدرة الكبيرة النفيسة، وهي هنا مستعارة لنفائس المسائل على طريق الاستعارة التصريحية.

(**قوله: في الميزان**) هو اسم لعلم المنطق.

(**قوله: فيه**) أي في كتب الفوائد.

(**قوله: اعلم ... إلخ**) صدر هذا البحث بالأمر بالعلم للاهتمام به؛ لكونه مناطًا للتحقيق، وإلا فالعلم بكل ما ذكر في هذا الكتاب مطلوب.

(**قوله: إن من حق كل طالب كثرة**) حق العبارة أن يقول: من حق كل طالب كل كثرة؛ لئلا يتوهم اختصاص هذا الحكم بكل من يطلب بعض الكثرات بناء على أن الإهمال يؤذن بالبعضية، إلا أن يقال: التنوين في الإثبات سور، كما ذهب إليه بعضهم. ويمكن أن يجاب بوجه آخر، وهو أن المهملة عند علماء البلاغة في قوة الكلية دفعًا لترجيح أحد المتساويين على الآخر؛ فيئول إلى أن المعنى: من حق كل طالب كل كثرة. والمراد بالكثرة هنا أعم من أن تكون من العلوم المدونة أو لا، وعلى عدم كونها منها يحتمل أن لا تكون من العلوم أصلًا كالأموال، فلابد لطالبها من جهة وحدة وهي كونها موجبة لحصول الأموال. ويحتمل أن تكون منها لكن لا من العلوم المدونة كعلم الخياطة ونحوها.

والمراد من الكثرة المسائل. ومن الوحدة الذاتية الموضوع. ومن الوحدة العرضية الغاية. والمراد من جهة الوحدة هو اشتراك جميع المسائل في كونها باحثة عن الأعراض الذاتية للموضوع أو كونها عاصمة عن الخطأ في الفكر.

والمراد من ضبط اشتراك تلك المسائل أن تحصل مقدمة كلية بالنظر إلى هذا الاشتراك حتى تعرف أن كل مسألة ترد عليك من هذا العلم الذي تشرع فيه، كقولنا: كل كلية تنعكس جزئية، وكل فاعل فهو مرفوع، هذا إذا كانت إضافة الجهة إلى الوحدة غير بيانية، وإذا كانت

ويحصل الشعور بها قبل الشروع فيها حتى يأمن من فوات شيء مما يعنيه وصرف الهمة إلى ما لا يعنيه، وأن يعرف غايتها ليزداد جدًّا ونشاطًا، ولا يكون سعيه عبثًا وضلالًا، ولأن كل علم كثرة تضبطها جهة وحدة ذاتية باعتبارها تعد مسائله

بيانية تكون الجهة عبارة عن الوحدة؛ فيتحصل أن جهة وحدة الكثرة التي هي عبارة عن مسائل العلم عبارة عن أن تكون تلك الكثرة باحثة عن الأعراض الذاتية لشيء واحد، وهو موضوع العلم، فتكون وحدة العلم اعتبارية؛ لأنها باعتبار وحدة الموضوع، فإنها قد تكون حقيقية كوحدة موضوع علم الهندسة عند من يقول: إنه المقدار، وكوحدة موضوع علم المنطق عند من يقول: إن موضوعه المعقولات الثانية كما سيأتي، وقد تكون اعتبارية كوحدة موضوعه عند من يقول: إنه التصورات والتصديقات من حيث نفعهما في الإيصال، فإنهما حقيقتان مختلفتان نزلتا منزلة حقيقة واحدة من حيث النفع في الإيصال.

(قوله: حتى يأمن من فوات إلخ) يعني أن كل طالب كل كثرة تضبطها جهة وحدة إذا حصل الشعور بها بتلك الجهة بأن عرفها بها وقف على جميع تلك الكثرة إجمالًا، حتى إذا ورد عليه شيء من تلك الكثرة علم أنه منها، وإذا ورد عليه ما ليس منها علم أنه ليس منها؛ فيأمن حينئذ من فوات شيء مما يعنيه، ومن صرف الهمة إلى ما لا يعنيه. ولو قال بعد قوله: «عبثًا وضلالًا»: وأن يعرف موضوعها إن كانت علمًا مدونًا ليتميز عنده تميزًا ذاتيًا، وتزداد بصيرته في شروعه- لكان أولى، والتأم أول الكلام مع آخره؛ لأن آخر الكلام قوله: «جرت عادة العلماء على تقديم الشعور بتعريف العلوم بإحدى الجهتين وغايتها وموضوعها»، وقوله: «فاندرج في الأولى معرفة الموضوع ... إلخ» مع أنه لم يذكر الموضوع في أول الكلام وهو قوله: «أن يعرفها بتلك الجهة» إلى أن قال: «وأن يعرف غايتها ليزداد جدًّا ... إلخ»؛ فلا يلتئم أول الكلام مع آخره إلا بذكر الموضوع أولًا. والعبث ارتكاب أمر بلا فائدة. والضلال سلوك طريق غير موصل للمطلوب.

(قوله: ولأن كل علم كثرة) بجر «كثرة» على الإضافة التي بمعنى «من» أو نصبه على التمييز، وهو عطف على مقدر أي لما ذكرنا، ولأن كل علم كثرة إلخ. والمراد بالكثرة هنا: كل علم من العلوم المدونة، فهو تخصيص بعد تعميم للتصريح بالمقصود وهو العلوم المدونة، بخلاف الأول. وخبر «أن» محذوف أي كذلك، فيكون من حق طالبها أن يعرفها بتلك الجهة قبل الشروع فيها. وخلاصة الكلام من قوله: «اعلم» إلى هنا: أن من حق كل طالب كل كثرة

علمًا واحدًا، وهي كونها باحثة عن الأعراض الذاتية لشيء واحد وحدة حقيقية أو اعتبارية، وجهة وحدة عرضية تتبع الجهة الأولى ككونها آلة، واستتباعها غاية جرت عادة العلماء على تقديم الشعور بتعريف العلوم بإحدى الجهتين وغايتها وموضوعها على الشروع في مسائلها فنقول

تضبطها جهة وحدة أن يعرفها بتلك الجهة قبل الشروع فيها، وأن يعرف غايتها أيضًا، وكل علم من العلوم المدونة كثرة كذلك؛ فيكون من حق طالبها أن يعرفها بتلك الجهة قبل الشروع فيها، وأن يعرف غايتها أيضًا كذلك؛ فلذا جرت عادة العلماء إلخ، لكن تقديم الشعور بالموضوع أي التصديق بموضوعها لم يلزم مما تقدم. تأمل.

(قوله: وهي كونها باحثة إلخ) الضمير المرفوع للجهة، والمجرور للكثرة التي هي عبارة عن مسائل العلم.

(وقوله: وحدة حقيقية) كالمقدار في علم الهندسة، أو اعتبارية كالتصورات والتصديقات في علم المنطق كما تقدم.

(قوله: وجهة وحدة عرضية) عطف على قوله: «جهة وحدة ذاتية».

(قوله: ككونها آلة واستتباعها غاية) أي ككون تلك الكثرة آلة، واستلزامها غاية مثل كون مسائل المنطق آلة لتحصيل المجهولات من المعلومات، وكون تلك المسائل مستلزمة للعصمة عن الخطأ في الفكر؛ فقوله: «ككونها آلة» راجع لجهة الوحدة الذاتية، وقوله: «واستتباعها غاية» راجع لجهة الوحدة العرضية.

(قوله: جرت عادة العلماء إلخ) معلول للعلتين المذكورتين أعني قوله: إن من حق كل طالب إلخ، وقوله: ولأن كل علم إلخ، أي: جرت عادتهم بتقديم الأمور الثلاثة: أحدها: التصور بإحدى الجهتين، والأخيران التصديق بغائية الغاية، والتصديق بموضوعية الموضوع.

(قوله: وغايتها وموضوعها) عطف على قوله: «بتعريف العلوم»؛ فيكون في حيز الباء أي الشعور بتعريف العلوم والشعور بغايتها وموضوعها، يعني: أن تحصيل الشعور بالمسائل قبل الشروع فيها إما بطريق التصور وإما بطريق التصديق: أما طريق التصور فالتعريف بإحدى الجهتين، وأما طريق التصديق فبالحكم بغائية الغاية أي كونها غاية، وموضوعية الموضوع أي كونه موضوعًا.

باعتبار الجهة الأولى: المنطق علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للتصورات والتصديقات من حيث نفعها في الإيصال إلى المجهولات أو عن الأعراض

(قوله: باعتبار الجهة) أي جهة الوحدة الذاتية.

(قوله: من حيث نفعها في الإيصال) التقييد بالحيثية لتخصيص الأعراض الذاتية؛ لأن المنطقي لا يبحث عن مطلق الأعراض الذاتية للتصورات والتصديقات، وإلا كان يبحث عن كون كل واحدة منها قديمة أو حادثة أو ممكنة أو ممتنعة، وحاصلة في الذهن أو في الخارج إلى غير ذلك من الأعراض الذاتية التي لا دخل لها في الإيصال، بل يبحث عن الأعراض الذاتية التي لها دخل في الإيصال، مثل كون تصور المفرد أحد الخمس من الكليات، وكون تصور المركب من المفردين من الكليات الخمس أحد الأربعة من الحدين التام والناقص، والرسمين التام والناقص؛ فإن هذه الأعراض نافعة في الإيصال إلى المجهولات التصورية؛ لكونها إما صفة لنفس الموصل كالحدية والرسمية أو الجزئية كالجنسية والفصلية، ومثل كون تصديق المفرد قضية وعكس قضية حملية أو شرطية، ومثل كون تصديق المركب قياسًا اقترانيًا أو استثنائيًا إلى غير ذلك؛ فإن هذه الأعراض نافعة في الإيصال إلى المجهول التصديقي؛ لكونها إما صفة لنفس الموصل كالقياسية والاقترانية والاستثنائية أو لجزأيه ككون التصديق قضية وعكس قضية وحملية إلى غير ذلك.

فإن قلت: هذه الأعراض أوصاف للتصورات والتصديقات ولا دخل لها في الإيصال لأن الموصل وجزأه هو نفس التصورات والتصديقات كالحيوان الناطق الموصل إلى الإنسان، وكقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث الموصل إلى حدوث العالم لا أوصافها مثل الجنسية والفصلية والحدية في الأول، وكون القضية شخصية وكلية وقياسًا اقترانيًا في الثاني.

قلت: الإيصال موقوف على إيراد الموصل، وإيراد الموصل موقوف على تمييز الموصل من غيره، والتمييز إنما هو بهذه الأوصاف، فإنك ما لم تعلم أن الحيوان جنس وأن الناطق فصل والمجموع حد لا تعلم أنه الموصل إلى معرفة الإنسان، وكذلك ما لم تعلم أن قولنا: «العالم متغير» قضية شخصية، وقولنا: «وكل متغير حادث» قضية كلية، والمجموع قياس اقتراني من الشكل الأول لا تعلم أنه موصل إلى معرفة قولنا: العالم حادث؛ فيكون لهذه الأوصاف دخل تام في الإيصال.

الذاتية للمعقولات الثانية التي لا يحاذى بها أمر في الخارج من حيث تنطبق على المعقولات الأولى

(قوله: التي لا يحاذى إلخ): بناء «يحاذى» للمجهول يعني أن المعقولات الثانية هي التي لا يقابل ولا يوصف بها شيء حال وجوده في الخارج، بل هي من العوارض الذهنية، وذلك كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية، فهي أوصاف للصور الذهنية لا للموجودات الخارجية، فلا يقابل بها أمر في الخارج لعدم صدقها على الأمور الخارجية؛ لأن كل ما هو موجود في الخارج فهو جزئي، وجملة قوله: «لا يحاذى» صفة كاشفة للمعقولات.

ثم اعلم أن المعقولات الأولى هي طبائع المفهومات المتصورة من حيث هي هي أي من حيث هي ذاتها كالحيوان والناطق والإنسان، وما يعرض لهذه المعقولات في الذهن ولا يوجد له في الخارج ما يطابقه كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والكلي والجزئي والذاتي والعرضي يسمى معقولات ثانية؛ لوقوعها في الدرجة الثانية من التعقل؛ إذ لا يمكن تعقل الكلية إلا بعد تعقل أمر تعرض له الكلية في الذهن؛ فلا بد في المعقولات الثانية من قيدين: أحدهما: أن لا تكون معقولة في الدرجة الأولى، بل يجب أن تعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن. وثانيهما: أن لا يكون في الخارج ما يطابقها.

(وقوله: من حيث تنطبق إلخ) أي تشتمل تلك المعقولات الثانية على المعقولات الأولى اشتمال الكلي على جزئياته، أي يجري على المعقولات الثانية أحكام كلية بحيث تنتهي تلك الأحكام وتتأدى إلى المعقولات الأولى التي هي طبائع تلك المعقولات الثانية، حتى إذا أريد أن يعلم حال كل من تلك الطبائع يرجع في ذلك إلى أحكام تلك المعقولات الثانية، فيعرف منها مثلًا إذا أردنا أن نعلم أن الحيوان الناطق يوصل إلى الكنه نرجع إلى أن الحد التام يوصل إلى الكنه؛ فالحيوان الناطق هو المعقول الأول، والحد التام هو المعقول الثاني، فإذا أجرينا على الحد التام حكمًا وهو كونه يوصل إلى الكنه يجري على الحيوان الناطق الذي هو المعقول الأول كونه يوصل إلى الكنه، وكذلك إذا حكمنا على الكلي الذي هو المعقول الثاني بالجنسية أو النوعية أو الفصلية أو الخاصية أو العرضية يجري هذا الحكم على الحيوان أو الإنسان أو الناطق أو الضاحك أو الماشي الذي هو المعقول الأول، وعلى هذا القياس فالضمير في «تنطبق» عائد على المعقولات الثانية، كما قاله ملا أحمد.

وأرجعه بعضهم إلى الأعراض حيث قال: قوله: «من حيث تنطبق إلخ» تخصيص لأعراض المعقولات الثانية بالأعراض التي هي كما تصدق على المعقولات الثانية لكونها أعراضها كذلك تصدق على المعقولات الأولى أيضًا؛ ليتميز الموصل من المعقولات الأولى عن غير الموصل؛ لأن المنطق لا يبحث عن مطلق الأعراض الذاتية للمعقولات الثانية، وإلا لبحث عن كونها حاصلة في الذهن وكونها عرضًا وكونها من الكيفيات النفسانية إلى غير ذلك؛ لأن هذه الأمور أيضًا أعراض ذاتية للمعقولات الثانية، ولكن لا تنطبق على المعقولات الأولى، بل إنما يبحث عن أعراضها الذاتية الصادقة على المعقولات الأولى كما تصدق عليها -أي على المعقولات الثانية- وذلك كالجنسية والنوعية والفصلية وغيرها، فإنها كما تصدق على المعقول الأول كالحيوان والإنسان والناطق تصدق على المعقول الثاني، أعني الكلي، بخلاف كونه عرضًا وحاصلًا في الذهن دون الخارج، وكونه من الكيفيات النفسانية؛ فإن شيئًا منها لا يصدق على الحيوان وغيره أصلًا.

ولقائل أن يقول: المراد بالمعقول الأول -الذي هو الحيوان مثلًا- إما الصورة الظلية منه أي الحاصلة في الذهن، أو الصورة الأصلية أي الحاصلة في الخارج، فإن أردت به الصورة الأولى فلا نسلم عدم صدق العرضية عليها وعدم صدق كونها من الكيفيات النفسانية، وإن أردت به الصورة الثانية فلا نسلم صدق الجنسية والنوعية وغيرهما من الأحوال المذكورة في هذا الفن عليها؛ لأن هذه الأحوال أحوال للكليات لا للجزئيات، فلا يكون قيد التطبيق مخرجًا لما لم يبحث عنه في هذا الفن من الأعراض الذاتية للمعقولات الثانية المبحوث عنها في فن الحكمة، بل قيد التطبيق إما أن يكون سببًا لإدخال مطلق الأعراض الذاتية للمعقولات الثانية أو سببًا لإخراج مطلقها، كما يدل عليه ما مر من تعيين المراد بالمعقولات الأولى من كونها إما الصورة الظلية أو الأصلية؛ فالأولى إرجاع الضمير في «تنطبق» إلى المعقولات الثانية. وإذا أمعنت النظر وجدت مؤدى العبارتين واحدًا؛ لأن من أرجع الضمير إلى المعقولات الثانية جعلها تشتمل على الأولى اشتمال الكلي على جزئياته، وفسر ذلك بقوله: أي يجري على المعقولات الثانية أحكام كلية بحيث تنتهي تلك الأحكام إلى المعقولات الأولى؛ فآل الأمر إلى أن الذي ينطبق على المعقولات الأولى هو أعراض المعقولات الثانية التي عبر عنها بالأحكام. تأمل.

بقي شيء آخر، وهو أن الشيئية والوجود والإمكان معقولات ثوان -على ما قرر في موضعه- وليست من موضوع المنطق، وإن اعتبر انطباقها على المعقولات الأولى فلابد في

التي يحاذى بها أمر في الخارج. وباعتبار الجهة الثانية: المنطق قانون يعرف به صحيح الفكر وفاسده؛ فاندرج في الأولى معرفة الموضوع على المذهبين،

التعريف الثاني للمنطق من اعتبار قيد حيثية النفع في الإيصال بأن يقال: المنطق علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للمعقولات الثانية المنطبقة على المعقولات الأولى من حيث نفعها في الإيصال إلى المجهولات، إلا أن يقال: إنه اكتفى بها في التعريف الأول، فإذا لاحظنا انطباقها عليها من حيث النفع تكون الحيثية في قوله: «من حيث» للتقييد.

(قوله: **التي يحاذى بها أمر في الخارج**) الصلة بالبناء للمجهول، والمجموع صفة كاشفة عن حقيقة المعقولات الأولى يعني أن المعقولات الأولى هي التي يقابل بها أمر في الخارج لصدقها على الموجودات الخارجية كالإنسان الصادق على زيد وعمرو من الموجودين في الخارج.

والفرق بين المعقولات الأولى والمعقولات الثانية -على ما ذكره- أن الأولى تصدق على الموجود الخارجي كالحيوان الصادق على أفراد الإنسان الموجودة في الخارج، والثانية لا تصدق إلا على الصور الذهنية، فإن الكلية ونحوها أوصاف للصور الذهنية لا للموجودات الخارجية؛ لأنها جزئيات كما علمته مما تقدم.

وإذا قلنا: إن ضمير «تنطبق» عائد إلى أعراض المعقولات الثانية فالمراد بانطباقها على المعقولات الأولى صدقها عليها بتركيب قياس كما يقال: الحيوان مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة، وكل ما كان مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقيقة فهو جنس، ينتج: أن الحيوان جنس؛ فإن الجنسية عرض ذاتي للمعقول الثاني الذي هو الكلي، وقد لزم صدقه على المعقول الأول الذي هو الحيوان بتركيب هذا القياس، فعلى هذا يكون اكتساب التصور حاصلًا من التصديق، فإن معرفة الإنسان مثلًا موقوفة على تعريفه بالحيوان الناطق، وتعريفه بالحيوان الناطق موقوف على التصديق بجنسية الحيوان، فتكون معرفة الإنسان موقوفة على التصديق بجنسية الحيوان.

(قوله: **وباعتبار الجهة الثانية**) أي الوحدة العرضية.

(قوله: **فاندرج في الأولى معرفة الموضوع على المذهبين**) أي فاندرج في جهة الوحدة الذاتية التصديق بموضوعية الموضوع على المذهب القائل بأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات، وعلى المذهب القائل بأنه المعقولات الثانية؛ لأنه إذا علم أن البحث في المنطق

وفي الثانية معرفة الغاية.

ثم نقول: لما كان الغرض من المنطق معرفة صحة الفكر وفاسده، والفكر إما لتحصيل المجهولات التصورية أو التصديقية كان للمنطق طرفان: تصورات وتصديقات، ولكل منهما مبادئ ومقاصد؛ فكان أقسامه أربعة؛ فمبادئ التصورات الكليات الخمس ومقاصدها القول الشارح، ومبادئ التصديقات القضايا وأحكامها ومقاصدها القياس، ثم القياس أقسامه خمسة يسمونها

عن الأعراض الذاتية للشيء الفلاني كالتصورات والتصديقات مثلًا على تقدير تعريف المنطق بأنه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للتصورات والتصديقات، وكالمعقولات الثانية على تقدير تعريفه بأنه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للمعقولات الثانية علم أن الشيء الفلاني موضوع المنطق بحكم أن كل ما يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية فهو موضوعه، والعوارض الذاتية ما لحق الشيء لذاته كالتعجب اللاحق للإنسان بواسطة أنه إنسان أو لجزئه كالحركة اللاحقة له بواسطة أنه حيوان أو لخارج مساوٍ كالضحك العارض له بواسطة أنه متعجب.

(قوله: وفي الثانية معرفة الغاية) أي اندرج في جهة الوحدة العرضية التصديق بغائية الغاية؛ لأنه إذا عرف المنطق بأنه قانون يعرف به صحة الفكر وفساده مترتبة على معرفة القانون المذكور وغاية له بحكم أن كل ما يترتب على شيء فهو غاية لذلك الشيء.

(قوله: كان للمنطق طرفان إلخ) وهما فكر محصل للتصورات يسمى بالتصورات، وفكر محصل للتصديقات يسمى بالتصديقات؛ لما تقرر عندهم أن الفكر المحصل للمجهولات التصورية تصورات، والفكر المحصل للمجهولات التصديقية تصديقات. ويطلق التصور والتصديق على إدراك المفرد والنسبة، وعلى نفس المفرد وما تركب منه كالحد ونفس القضية وما تركب منها كالقياس، فهما من قبيل المشترك اللفظي بين هذه الثلاثة على ما يفهم من كلامهم. تأمل.

(قوله: ثم القياس أقسامه خمسة) أعاده مظهرًا مع أن المقام للإضمار تنبيهًا على أن القياس الذي جعله مقاصد التصديقات غير المنقسم إلى الأقسام الخمسة؛ لأن الأول هو القياس بحسب الصورة، ولهذا ينقسم إلى الاستثنائي والاقتراني؛ لأن هذين الوصفين من أوصاف

الصناعات الخمس، ووجه الضبط أنه إن تركب من اليقينيات يسمى برهانًا، ومن الظنيات خطابة، ومن المسلمات جدلًا، ومن المخيلات شعرًا، ومن الشبيهة

صورته، والثاني هو القياس بحسب المادة، ولهذا ينقسم إلى البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة؛ لأن هذه الأوصاف من أوصاف مادته.

مثال البرهان أي القياس المركب من القضايا اليقينيات: قولك: السقف جزء من البيت، وكل جزء أصغر من كله، فيكون السقف أصغر من البيت.

ومثال الجدل أي القياس المركب من المسلمات عند المتباحثين أو عند الخصم الأول: كقولك: أكل الميتة عند الاضطرار أمر ضروري، وارتكاب الأمر الضروري مباح، فيكون أكل الميتة عند الاضطرار مباحًا، فهذا مسلم عند المتباحثين. والثاني: كقولك للمعتزلي: المختار في أفعاله خالق الأفعال، وكل خالق الأفعال شريك الباري، فيكون المختار في أفعاله شريك الباري؛ فهذا مسلم عند خصمك لا عندك؛ لأنك لا تقول بالاختيار في الأفعال؛ لأنه لا يؤثر في الوجود إلا مفيض الخير والجود كما هو مذهب أهل السنة.

ومثال الخطابة أي القياس المركب من الظنيات: قولك: زيد يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل فهو سارق، فيكون زيد سارقًا.

ومثال الشعر أي القياس المركب من المخيلات أي المقدمات المؤثرة في النفس بالقبض والبسط: قولك: هذا عسل، والعسل مرة مقيئة، فيكون هذا مرة مقيئة، وقولك: هذا خل، وكل خل ياقوتة سيالة؛ فيكون هذا ياقوتة سيالة. الأول مؤثر بالقبض، والثاني بالبسط.

ومثال المغالطة أي القياس الباطل الشبيه بالحق المنتج للباطل: قولك: الإنسان وحده كاتب، وكل كاتب حيوان، فيكون الإنسان وحده حيوانًا. وحاصله أن يقال: إن قولنا: «الإنسان وحده كاتب» مشتمل على قضيتين: إحداهما: الإنسان كاتب، والأخرى: غير الإنسان ليس بكاتب، والقاعدة: أن تضم كل واحدة على حدة إلى الكبرى، فإذا قلت: الإنسان كاتب، وكل كاتب حيوان ينتج صادقًا: الإنسان حيوان، وإذا قلت: غير الإنسان ليس بكاتب، وكل كاتب حيوان، لا ينتج شيئًا؛ لأن شرط إنتاج الشكل الأول إيجاب الصغرى فوقع التغليط من وضع المقدمة الواحدة موضع المقدمتين ليوهم أن الإنسان وحده حيوان.

باليقينيات أو الظنيات مغالطة؛ فالمغالطة إما سفسطة أو مشاغبة؛ فالصناعات الخمس مع الأقسام الأربعة أبواب المنطق، وبعض المتأخرين عد مباحث الألفاظ جزءًا منها فصارت عشرة.

(قوله: فالمغالطة) إما سفسطة وإما مشاغبة، تفريع على تعريفي قسمي المغالطة؛ لأنه ما عرف مطلق المغالطة كما عرفناها آنفًا، بل عرف قسميها: أحدهما بالشبيهة باليقينيات، والأخرى بالشبيهة بالظنيات.

مثال الأول: قولك للحكيم: الإنسان حيوان، والحيوان جنس، فيكون الإنسان جنسًا، فإنه في صدق المقدمتين شبيه باليقين، أعني قول الحكيم: الإنسان حيوان، والحيوان جنس، وليس منه لفقد شرط من شرائط اليقين، أعني كلية الكبرى، فإنها هاهنا قضية طبيعية، ويسمى هذا القسم من المغالطة سفسطة أخذًا من سوفسطا اسمًا للحكمة المموهة والعلم المزخرف؛ لأن سوف معناه العلم والحكمة، واسطا معناه المزخرف والغلط. والمناسب لهذا القسم أن يقابل به مع الحكيم الذي دأبه الإتيان باليقينيات.

ومثال القسم الثاني من المغالطة أي الشبيهة بالظنيات: قولنا: فلان يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل فهو زاهد لقيامه بالليل، فإنه بالاستدلال بالعلامة يشبه الظني أعني قولنا: فلان يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل فهو سارق، وليس منه؛ لأن الطواف بالليل يوجب الظن بالسارقية لا بالزاهدية كما توهم. والمناسب لهذا القسم أن يقابل به مع الجدل أي شديد الجدال كما لا يخفى.

ثم اعلم أن المغالطة وأقسامها -أعني السفسطة والمشاغبة- كما تطلق على القياسات المشتملة على معانيها تطلق بالاشتراك اللفظي على ملكة الاقتدار على إقامتها.

(قوله: فالصناعات الخمس مع الأقسام الأربعة إلخ) يريد أن أبواب المنطق تكون تسعة، وإذا ضم إليها مباحث الألفاظ تصير عشرة. وإنما جعلت مباحث الألفاظ بابًا من المنطق لشدة ارتباطها به وكمال دخلها فيه. والحق أن مباحث الألفاظ ليست بابًا على حدة من المنطق، بل لما كانت الإفادة والاستفادة والتعليم والتعلم موقوفة على الألفاظ صارت مباحثها مقدمة من هذا الفن، إلا أن يقال: المراد بكونها جزءًا من المنطق الجزء العددي لا

ولما أراد المصنف أن يلمح إلى كل من هذه الأبواب تسهيلًا على من يريد الشروع في العلوم من الطلاب رتب الأبواب على وفق ما أشرنا إليه فصار تقديم مباحث «إيساغوجي» واجبًا عليه فقال بعد ذكر الخطبة: (إيساغوجي) أي هذا باب إيساغوجي أي الكليات الخمس، ولما كان المنقسم إليها هو الذاتي والعرضي

الحقيقي كعد تكبيرة الإحرام جزءًا من الصلاة. فإن قلت: القياس ينقسم إلى الصناعات الخمس فلا يكون قسمًا برأسه خارجًا عن أقسامه؛ فتكون أبواب المنطق بدون ضم مباحث الألفاظ ثمانية، وإلا يلزم تعداد القسم مع الأقسام، وهو غير جائز.

قلت: القياس المنقسم إلى الصناعات الخمس هو القياس بحسب المادة، وهو غير معدود في الأبواب، والقياس المعدود هو القياس بحسب الصورة كما تقدم.

(قوله: إيساغوجي) هذا اللفظ يوناني مركب من ثلاث كلمات: إيس واغو واجي، وقيل: اكي، قلبت الكاف جيمًا فصار اجي ثم حذف ألف اجي للاختصار. ومعنى الأول بالعربية أنت، ومعنى الثاني أنا، ومعنى الثالث ثم بفتح الثاء ظرف مكان، أي: أنت وأنا هناك أي في مرتبة المنطق، ولا يخفى تعسفه، فالظاهر أنه اسم لشخص ثم نقله المنطقيون وجعلوه علمًا للكليات الخمس، وسبب تسميتها به أن حكيمًا من الحكماء المتقدمين أودع الكليات الخمس عند شخص اسمه إيساغوجي وسافر، وكان ذلك الشخص يطالع الكليات الخمس، فما كانت له قوة على استخراج جميع ما فيها، ثم جاء الحكيم وقرأها إيساغوجي عنده، وكان يخاطبه في أثناء درسه بيا إيساغوجي هكذا مرارًا، فصار علمًا لها، وهذا الوجه منقول عن الشيخ فخر الدين الرازي، فيكون تسمية للشيء باسم قارئه. وقيل: إنه كان علمًا لحكيم استخرج الكليات الخمس ودونها، ثم جعل علمًا لها، وهذا الوجه أيضًا منقول عن الفخر الرازي، فيكون من تسمية المستخرج بصيغة المفعول باسم المستخرج بصيغة الفاعل، والمشهور في تسميتها به أن إيساغوجي في الأصل اسم لورد له خمس أوراق، ثم نقل إلى الكليات الخمس لمناسبة بين المنقول إليه والمنقول عنه، فيكون من تسمية الشيء باسم شبهه.

ثم يفهم من الوجه الثاني أن واضع هذا الفن حكيم مسمى بإيساغوجي، والمشهور أن واضعه أرسطو كما نص عليه شيخنا، وأنه لم يوجد لمن تقدمه غير كتاب المعقولات كما قاله الشيخ الأكفهائي.

اللذين هما قسمان من الكلي القسم من المفرد القسم من اللفظ وجب التعرض فيه لمباحث اللفظ وتقديمها على غيرها، ولما كان فهم المعنى من اللفظ باعتبار دلالته عليه وجب التعرض والتصدي أولًا لذكر تعريف الدلالة وتقسيمها، ومنه يعلم أن المصنف لم يعد مباحث الألفاظ بابًا من الفن بل ذكرها في باب إيساغوجي مقدمة لمباحثه فنقول: الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر أو من الظن به الظن بشيء آخر؛ فالشيء الأول يسمى دليلًا برهانيًّا، وبرهانًا إن لم يتخلل الظن، وإلا فدليلًا إقناعيًّا وأمارة.

(قوله: القسم من المفرد) أي الكلي الذي هو قسم من المفرد الذي هو قسم من اللفظ.

(قوله: وجب التعرض أولًا لذكر تعريف الدلالة) فيه نظر، وهو أن الدلالة صفة اللفظ أي كونه دالًّا، ومرتبة الموصوف -وهو اللفظ- مقدمة على مرتبة الصفة، فيكون تقديم مباحث الألفاظ واجبًا على تعريف الدلالة؛ فالأولى أن يقال في وجه تقديم تعريف الدلالة: إن اللفظ قسم من الدال، ومعرفة الدال من حيث إنه دال موقوفة على معرفة الدلالة.

(قوله: هي كون الشيء إلخ) إنما زاد في التعريف «أو الظن به.. إلخ» لحمل العلم على الإدراك اليقيني، ولو حمله على مطلق الإدراك الشامل للظن لم يحتج لهذه الزيادة؛ فالتعريف حينئذ شامل للصور الأربعة لزوم العلم اليقيني من العلم اليقيني وهو المسمى بالبرهان، ولزوم الظن من العلم أو من الظن، ولزوم العلم من الظن، لكن الأخير لا يكاد يوجد إلا بالنسبة إلى المجتهدين، فإن ظنهم يؤدي إلى اليقين كما بين في الأصول؛ فلزوم العلم من العلم كلزوم العلم بوجود الصانع من العلم بوجود المصنوع، ولزوم الظن من العلم كلزوم الظن بوجود المطر من العلم بوجود السحاب، ولزوم الظن من الظن كلزوم الظن بوجود المطر من الظن بوجود السحاب عند رؤية الدخان في جو السماء.

(قوله: فالشيء الأول إلخ) الدليل البرهاني هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. والإقناعي والأمارة -أي العلامة- هو الذي يلزم من العلم به الظن بشيء آخر، أو من الظن به الظن بشيء آخر، وتقدمت أمثلتها.

والشيء الثاني يسمى مدلولًا. وتقسيمها أن الدال إن كان لفظًا فالدلالة لفظية

(قوله: وتقسيمها إلخ) حاصل تقسيمه: أن الدلالة اللفظية ثلاثة أقسام: وضعية وعقلية وطبيعية، والدلالة الغير اللفظية قسمان: وضعية وعقلية، فيكون المجموع خمسة؛ لأن الطبيعية من غير اللفظية غير موجودة عنده لكنه ليس بصواب لوجود أمثلة الطبيعية من غير اللفظية كدلالة الحمرة على الخجل، والصفرة على الوجل؛ فإنها غير لفظية، وهو ظاهر، وطبيعية؛ لأنها بحسب مقتضى الطبع كما أن دلالة لفظة «أح» على السعال بحسب مقتضى الطبع، فحينئذ تكون أقسام غير اللفظية مساوية لأقسام اللفظية، فيكون المجموع ستة، فهذا مثال الطبيعية الغير اللفظية، والأمثلة الباقية تعلم من الشارح، وأنا أذكرها لك مرتبة ليسهل استحضارها، فأقول:

الدال ينقسم إلى لفظ وغيره، ودلالة كل منهما تنقسم إلى ثلاثة أقسام: دلالة عقلية ودلالة طبيعية ودلالة وضعية، فهي ستة أقسام، فمثال دلالة غير اللفظ عقلًا: دلالة الأثر على المؤثر، ومثال دلالته طبعًا: دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل، ومثال دلالته وضعًا: دلالة الإشارة المخصوصة كالإشارة بالرأس على معنى نعم أو لا، ومثال دلالة اللفظ عقلًا: دلالته على لافظه من وراء جدار، ومثال دلالته: «أح» على وجع الصدر، ومثال دلالته وضعًا: دلالة الرجل على الذكر البالغ، والإنسان على الحيوان الناطق.

فإن قلت: أي نسبة بين أقسام اللفظية؟

قلت: أما بحسب الصدق أي الحمل والإخبار فبينها مباينة كلية، وأما بحسب الوجود فبين الوضعية والطبيعية أيضًا مباينة كلية لامتناع تحققها في لفظ واحد؛ لوجوب صدور لفظ الوضعية بحسب الاختيار، وصدور لفظ الطبيعية بحسب الطبع، وبين الاختيار والطبع تنافٍ؛ لأن ما كان بالطبع يكون بغير الاختيار، وبين كل واحد من الوضعية والطبيعية وبين العقلية عموم وخصوص من وجه لوجود الوضعية والعقلية في لفظ «زيد» مثلًا عند سماعه من وراء جدار؛ لأنه حينئذ بحسب الوضع يدل على الذات المشخصة، وبحسب العقل يدل على حياة اللافظ، ووجود الوضعية بدون العقلية فيه أيضًا عند سماعه من اللافظ مع مشاهدته، ووجود العقلية بدون الوضعية في لفظ «زيد» عند سماعه من وراء جدار، ولوجود الطبيعية والعقلية في لفظ «أح» عند سماعه من وراء جدار، فإنه بحسب الطبع يدل على وجع

وإلا فغير لفظية: فوضعية إن توسط الوضع فيها كالخطوط والعقود والإشارة والنصب وإلا فعقلية كدلالة العالم على الصانع، واللفظية إن كانت بتوسط الوضع فوضعية وإلا فإن كانت بسبب اقتضاء طبيعة اللافظ التلفظ به عند عروض المعنى له كدلالة «أح» على السعال فطبعية وإلا فعقلية كدلالة اللفظ المسموع على اللافظ. والمقصود بالنظر للمنطق الدلالة اللفظية الوضعية على ما لا يخفى، وهي كون اللفظ بحيث متى أطلق فهم منه المعنى للعلم بالوضع، وهي المنقسمة إلى المطابقة والتضمن والالتزام كما قال: (اللفظ الدال بالوضع)

الصدر، وبحسب العقل يدل على حياة اللافظ، ووجود الطبيعية بدون العقلية فيه أيضًا عند سماعه من اللافظ مع مشاهدته، ووجود العقلية بدون الطبيعية في لفظ «ديز» عند سماعه من وراء جدار فإنه يدل بالعقل على حياة اللافظ. وأما بين أقسام غير اللفظية فمباينة كلية بحسب الصدق كما لا يخفى. وأما بحسب الوجود فبين العقلية وكل واحدة من الوضعية والطبيعية عموم وخصوص مطلق، بمعنى أن العقلية تتحقق في كل ما يتحقق فيه الوضعية والطبيعية، ولا يتحققان في كل ما تتحقق فيه العقلية، فإنها تتحقق في دلالة الخطوط؛ لأنها تدل على الصانع من حيث إنها مصنوعة، وكذلك تتحقق في دلالة النبض من حيث إن النبض مصنوع، ولا تتحقق الوضعية والطبيعية في دلالة العالم على وجود الصانع أي أن العقلية تنفرد عن الوضعية والطبيعية في دلالة العالم على وجود الصانع.

(قوله: وهي كون اللفظ إلخ) أتى بسور الإيجاب الكلي، أعني كلمة «متى» تنبيهًا على أن الدلالة المعتبرة عند المنطقيين هي الدلالة الكلية لا الجزئية المعتبرة عند علماء البيان، فإنهم فسروا الدلالة بكون اللفظ بحيث إذا أطلق يفهم منه المعنى بالإهمال المستلزم للإيجاب الجزئي أعني كلمة «إذا».

(قوله: اللفظ الدال بالوضع) اللام في «اللفظ» للجنس، فالمقصود منه تقسيم اللفظ إلى الدلالات الثلاث.

فإن قلت: إذا كانت اللام للجنس يلزم أن يكون التقسيم للماهية مع أن المشهور أن التعريف للماهية والتقسيم للأفراد، لكن هذا القول وإن كان مشهورًا فالحق خلافه، وهو أن

التقسيم للماهية كالتعريف حتى قال بعضهم: إن التقسيم تحصيل أنواع الماهية فيكون المراد من اللفظ الماهية؛ فلا ضير في حمل اللام على الجنس، وتجويز الفاضل منلا جامي كون اللام في الكلمة للعهد الخارجي بناء على أن المراد بها الكلمة الجارية على ألسنة النحاة -غير مناسب؛ لأن المراد من العهد كونه حصة فردًا أو أفرادًا من الجنس، وهو هنا -أي في مقام التعريف- ليس كذلك على ما قاله البركوي في الامتحان؛ لأن المراد في هذا المقام الجنس بتمامه وهو لا يذكر باللسان، وأيضًا الأفراد غير مختصة بألسنة النحاة، إلا أن يقدر في كلامه مضاف أي مفهوم الكلمة إلخ، ولا يصح بدونه كما هو ظاهر.

واللفظ في اللغة: الرمي. والمختار في تعريفه الاصطلاحي: صوت من شأنه أن يخرج من الفم معتمدًا على المخرج سواء صدر من الحيوانات أو الجمادات. واللفظ جنس من وجه وفصل من وجه آخر، ولهذا أخرج به الدال من غير اللفظ، وأخرج بقوله: «الدال بالوضع» اللفظ الدال بالطبع والعقل؛ فبين الجنس وفصله عموم وخصوص وجهي يخرج بخصوص كل ما دخل في عموم الآخر.

والدال مشتق من الدلالة -مثلثة الدال كما ذكره الأزهري. والدلالة في اللغة: الإرشاد. وفي الاصطلاح: ما ذكره الشارح بقوله: وهي كون اللفظ إلخ.

وحصر الدلالة اللفظية الوضعية في المطابقة والتضمن والالتزام عقلي؛ لأنه حصر الشيء في النفس والجزء والخارج، والوضع مطلقًا تعيين شيء لشيء متى أدرك الأول فهم الثاني. وأما الوضع اللفظي فتعيين لفظ معين بنفسه لمعنى وجعله بإزائه، وهو على قسمين: شخصي ونوعي. والوضع الشخصي هو الذي يكون نفس ذلك اللفظ بخصوصه موضوعًا لمعناه، وهو إما أن يكون الوضع والموضوع له فيه خاصين أو لا، الأول: كوضع الأعلام؛ فإن الواضع لاحظ تصور ذات زيد مثلًا بخصوصه ووضع لفظه بإزائه، والثاني لا يخلو إما أن يكون الوضع والموضوع له عامين أو يكون الوضع عامًّا والموضوع له خاصًّا، الأول: كوضع الألفاظ بإزاء المفهومات الكلية كوضع الاسم والفعل والحرف على معناها؛ فإن الواضع لاحظ مفهوم الاسم مثلًا على الوجه الكلي بأنه ما دل على معنى في نفسه غير مقترن إلخ، ووضع لفظ الاسم بإزائه؛ فآلة الملاحظة والموضوع له كلاهما كلي، والثاني: كوضع المبهمات والمضمرات والحروف؛ فإن واضع لفظ «هذا» مثلًا لاحظ أولًا جميع الأفراد المشار إليها بهذا

بمفهوم كلي وهو مفرد مذكر مشار إليه ثم وضع لفظ «هذا» لكل فرد فرد من الأفراد الداخلة تحت هذا المفهوم الكلي، وكذا وضع لفظ «أنا» مثلًا، لاحظ الواضع أولًا جميع الأفراد بمفرد متكلم وحده ووضع لفظ «أنا» بإزاء كل واحد من الأفراد الداخلة تحت هذا المفهوم الكلي؛ فآلة الملاحظة أمر كلي والموضوع له كل واحد من جزئياته. هذا هو التحقيق؛ فعلى هذا يكون استعمال المبهمات والمضمرات والحروف في الجزئيات حقيقة لأنها موضوع لها.

وبعضهم جعل الموضوع له المفهوم الكلي المعبر عن جميع الأفراد لكن شرط استعماله في الجزئيات والأفراد؛ فعلى هذا يكون استعماله فيها مجازًا لا حقيقة. وهذا المذهب مردود كما بين في الرسالة الوضعية، وعبارته: وليس ذلك الأمر العام موضوعًا له كما توهمه بعض الأفاضل إلخ، يعني به العلامة التفتازاني فإنه ذكر في شرح الشمسية بأن الموضوع له هذه الألفاظ الأمر الكلي إلا أن الواضع شرط أن يستعمل في جزئي. ويلزم على ما ذهب إليه أن لا يكون شيء من المضمرات ونحوها مستعملًا في حقيقة، بل دائمًا استعمالها مجازي.

وأما كون الوضع خاصًا والموضوع له عامًا فلا يكاد يوجد، ولهذا حصر في الثلاثة بالاستقراء.

والوضع النوعي هو الذي لا يكون بخصوصه موضوعًا بإزاء معناه بل يكون نوع ذلك اللفظ موضوعًا لنوع معناه كالأوضاع التي تتعلق بالهيئات والصيغ والمركبات كلفظ «ضارب» مثلًا، فإن الواضع عين نوع ذلك اللفظ أعني صيغة فاعل لنوع معناه أعني الذات المأخوذة مع بعض صفاتها، وقس عليه سائر المشتقات وكذلك المركبات كزيد قائم، فإن الواضع وضع نوع هذا المركب أعني الجملة الجزئية لنوع معناه، أعني الإخبار عن الشيء الواقع، وقس عليه سائر المركبات.

هذا، وأما المجاز فلا وضع فيه لا شخصيًا ولا نوعيًا كما بينه السيد السند في حاشية المطول. نعم قد يقال: إن المجاز موضوع بالنوع، بمعنى أن كل لفظ موضوع لمعنى يجوز استعماله في غير هذا المعنى إذا وجدت علاقة من العلاقات المعتبرة بين المعنيين، لكن هذا استعمال لا وضع، ولو قيل: نحن نسميه وضعًا فلا ضير إذ لا مشاحة في الاصطلاح؛ فظهر أن الوضع يخص الحقيقة، وأن الاستعمال يعم الحقيقة والكناية والمجاز. والمراد من الوضع هاهنا الشخصي لا النوعي ولا الأعم، وهو من قسمه الثاني كما هو ظاهر.

لا غير اللفظ من الدال ولا اللفظ الدال بالطبع أو بالعقل يدل (على تمام ما وضع له بالمطابقة)

(قوله: يدل تمام ما وضع له) خبر المبتدأ أعني: اللفظ الدال. فإن قيل: شرط إفادة الحمل أن لا يكون الموضوع عين المحمول ولا مشتملًا عليه حتى قيل: إن قولنا: «الحيوان الناطق حيوان» لا يفيد؛ لاشتمال الموضوع على المحمول على ما بينه الخيالي، إلا أن يقال: المحمول ليس قولنا «يدل» فقط بل مجموع قولنا «يدل على تمام ما وضع له» فيفيد؛ لأنهما خاصان متغايران من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ﴾ [الإسراء: ٧]، فالجواب: مجموع أحسنتم لأنفسكم. وقوله: «على تمام» لم يكتف بقوله: «ما وضع له» وزاد لفظ «تمام» مع أن ما وضع لا يستعمل إلا في تمام ما وضع له للتأكيد أو الرعاية لما يقتضيه حسن التقابل بل بجزء ما وضع له.

ولم يقل: على جميع ما وضع له؛ لإشعار لفظ الجميع بالتركيب. ولم يقل: على كل ما وضع له؛ لما سبق من الإشعار.

وإنما بنى الفعل للمجهول ولم يعين الفاعل لاختلافهم فيه، فعند الأشعري: أن الواضع هو الله تعالى، وذلك أنه تعالى وضع الألفاظ ووقف عباده على الوضع إما بالتعليم بالوحي أو بخلق الأصوات والحروف في جسم وإسماع ذلك واحد أو جماعة من الناس أو بخلق علم ضروري في الناس، ووافقه كثير من المحققين، قال السعد: وهو الظاهر. وقال الآمدي: إنه الحق. وقيل: الواضع هو آدم عليه السلام، ثم حصل التعريف بالإشارة والتكرار كما في الأطفال يتعلمون اللغات بترديد الألفاظ مرة بعد أخرى مع قرينة الإشارة وغيرها. وعند أبي إسحاق الإسفراييني: أن واضع الألفاظ التي يقع بها التنبيه إلى الاصطلاح هو الله تعالى، والباقي محتمل. والقاضي الباقلاني توقف. وقال العضد: هذا هو الصحيح. وفيه أيضًا تنبيه على أن دلالة الألفاظ ليست بذاتها كما ذهب إليه عباد بن سليمان وبعض المعتزلة فإنه باطل؛ للقطع بوقوع وضع اللفظ للشيء وضده كالقرء فإنه موضوع للحيض والطهر، فلو كانت الدلالة بذاتها لزم أن يكون الضدان مقتضى ذات اللفظ، وهو باطل.

فإن قيل: إذا كانت دلالة اللفظ بوضعه لا بذاته يلزم الترجيح بلا مرجح؛ فإن تخصيص الواضع لفظ الضرب بالإيلام ولفظ القتل بإزالة الحياة تخصيص من غير مخصص إذ يجوز أن يعكس، إلا أن يقال: الواضع فاعل مختار يجوز منه الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص لأن إرادته مرجحة.

لموافقته إياه (وعلى جزئه) أي على جزء ما وضع له (بالتضمن) لدلالته على ما في ضمن الموضوع له (إن كان له) أي لما وضع له (جزء) كما سيجيء مثاله، أما إذا لم يكن له جزء كما في البسائط مثل الواجب تعالى وتقدس والنقطة فلا يتصور التضمن فيهما، ومنه يعلم أن المطابقة لا تستلزم التضمن بخلاف العكس، وكذا

(قوله: لموافقته إياه) تعليل للتسمية بالمطابقة المفهومة من قوله: «يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة»؛ لأن معناه: يدل عليه بالدلالة المطابقة، وكذا الحال في قوله: «الدلالته على ما في ضمن الموضوع له». ويمكن أن يكون مراد المصنف أنه يدل على تمام ما وضع له بسبب المطابقة أي مطابقة اللفظ لما وضع له، وعلى جزئه بسبب تضمنه الجزء، وعلى ما يلازمه في الذهن بسبب الالتزام أي لزومه لما وضع في الذهن.

(قوله: وعلى جزئه إلخ) عطف على قوله: «على تمام ما وضع له»، وإنما أعاد حرف الجر تعيينًا للمعطوف عليه أو تنبيهًا على استقلال كل من الدلالات الثلاث، بمعنى أن كل واحد منها له ماهية مستقلة واسم مخصوص، وإن كان التضمن والالتزام تابعين للمطابقة في التحقيق. ومعنى الدلالة على جزئه كون اللفظ دالًّا على جزء المعنى الموضوع له في ضمن الدلالة على تمام المعنى الموضوع له، ولو ذكر اللفظ وأريد به جزء المعنى الموضوع له كان مجازًا مرسلًا من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء، مثلًا لو دل لفظ الإنسان على الحيوان أو الناطق في ضمن الدلالة على مجموع الحيوان الناطق لكان تضمنًا، ولو ذكر لفظ الإنسان وأريد به الحيوان فقط أو الناطق فقط مع قطع النظر عن كونه في ضمن الموضوع له كان مجازًا ولم يكن تضمنًا، وكذا الالتزام كون اللفظ دالًّا على المعنى اللازم للمعنى الموضوع له في ضمن الدلالة على تمام المعنى الموضوع له، ولو أريد باللفظ لازم الموضوع له مع قطع النظر عن كونه في ضمن الموضوع له كان مجازًا مرسلًا من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم، وهل المجازات من قبيل المطابقة أو لا؟ فإن اعتبر في تعريف الوضع اللفظي قيد بنفسه كانت المجازات خارجة عن المطابقة أيضًا؛ لأن تعيينها لمعانيها بالقرينة لا بالنفس، وإن لم يعتبر كانت من قبيل المطابقة.

(قوله: ومنه يعلم إلخ) أي ومن اشتراط التضمن بوجود الجزء يعلم أن المطابقة توجد بدون التضمن كما في البسائط.

الالتزام لا يستلزم التضمن لأن الملزوم ربما كان من البسائط ويستلزم المطابقة، وأما استلزامها الالتزام فالإمام قال به، وليس بمتحقق (وعلى ما يلازمه) أي

والحاصل أن بين المطابقة والتضمن عمومًا وخصوصًا مطلقًا بمعنى أنه كلما تحقق التضمن تحققت المطابقة، ولا عكس بالمعنى اللغوي؛ فيجتمعان في مثل الإنسان فإنه يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة وعلى جزئه بالتضمن. وتنفرد المطابقة في البسائط مثل الواجب تعالى والنقطة، وكذا بين المطابقة والالتزام عند الجمهور بمعنى أنه كلما تحقق الالتزام تحققت المطابقة ولا عكس؛ لجواز أن يوجد الموضوع له ولا يوجد له لازم بين. وبينهما مساواة عند الإمام بمعنى أنه كلما تحققت المطابقة تحقق الالتزام وبالعكس بناء على زعمه أنه لا يخلو معنى من المعاني عن لازم بين حيث قال: إن تصور كل ماهية يستلزم تصور أنها ليست غيرها. لكن ما قاله ليس بمتحقق -كما قال الشارح- أي ليس ذلك الاستلزام بموجود؛ فإنا نتصور كثيرًا من الماهيات ولم يخطر ببالنا غيرها فضلًا عن أن يخطر ما يتفرع على خطور الغير، أعني الحكم بأنها ليست غيرها فالحق أنها لا تستلزمه، وأما الالتزام فيستلزم المطابقة قطعًا.

وأما بين التضمن والالتزام فعموم وخصوص من وجه لوجود التضمن بدون الالتزام في معنى مركب ليس له لازم بين بالمعنى الأخص، ووجود الالتزام بدون التضمن في معنى بسيط له لازم ذهني كذلك أي بين بالمعنى الأخص، هذا عند الجمهور. وأما عند الإمام فبينهما عموم وخصوص مطلق؛ لأن معنى من المعاني سواء كان مركبًا أو بسيطًا لا يخلو عن لازم كذلك عنده، والالتزام يوجد في ضمن البسيط ولا يوجد التضمن؛ فكلما تحقق التضمن تحقق الالتزام بدون عكس. تأمل.

(قوله: وعلى ما يلازمه) عطف على الأول أو الثاني، وإن كان الأول أولى؛ لأن المعاطيف إذا تكررت وكانت بحرف غير مرتب كان العطف على الأول. وضمير الفاعل عائد على «ما»، وضمير المفعول عائد على الموضوع له. و«في الذهن» متعلق بـ«يلازمه». والذهن قوة للنفس معدة لاكتساب العلوم. وفيه دليل على أن للأشياء وجودًا في الذهن كما أن لها وجودًا في الخارج كما هو مذهب المحققين من الحكماء والمتكلمين، وإن أنكر جمهور المتكلمين الوجود الذهني وقالوا: لا وجود للأشياء في الذهن حقيقة بل الموجود فيه ظلال الأشياء وأشباحها وإلا لاحترق الذهن بوجود النار فيه، واخترق بوجود الجبل فيه. وأجاب المحققون عنه بأنه إنما يلزم الاحتراق والاختراق لو ترتبت الآثار الخارجية للأشياء عليها في

الموضوع له (في الذهن) أي لزومًا ذهنيًّا (بالالتزام) لأنه لا يدل على كل أمر خارج وإلا لكان كل شيء دالًّا على كل شيء ولا على بعض شيء غير مضبوط

الذهن وليس كذلك؛ إذ ترتب الآثار يختلف باختلاف المحال كما هو مشاهد. ثم إنه قيد بقوله: «في الذهن» احترازًا عن اللزوم المطلق وعن اللزوم الخارجي، وهو كون المسمى بحيث إذا تحقق في الخارج تحقق اللازم فيه كالسواد اللازم للغراب خارجًا.

واللزوم الذهني هو كون المسمى بحيث إذا تحقق في الذهن تحقق اللازم فيه، وهو على ثلاثة أقسام:

اللزوم الغير البين، وهو الذي لا يكفي فيه تصور الملزوم واللازم في الجزم باللزوم، بل يحتاج إلى دليل كلزوم الحدوث للعالم فإنه غير بين؛ إذ يحتاج إلى دليل التغير.

واللزوم البين بالمعنى الأعم، وهو ما يلزم من تصور الملزوم واللازم الجزم باللزوم بينهما، سواء كان يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم كالزوجية بالنسبة للأربعة، أو لم يلزم كمغايرة الإنسان للفرس مثلًا فإنه لا يلزم من تصور الإنسان تصور المغايرة المذكورة، لكن إذا فهم الإنسان وفهمت المغايرة المذكورة جزم باللزوم بينهما.

واللزوم البين بالمعنى الأخص، وهو الذي يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم كلزوم البصر لمفهوم العمى فإنه يدل على البصر التزامًا؛ لأن معناه عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرًا، وعدم البصر يلزمه البصر في الذهن مع المعاندة بينهما في الخارج.

فتحصل أن اللازم ينقسم إلى: بين، وغير بين، والأول ينقسم إلى لازم بين بالمعنى الأخص، وإلى لازم بين بالمعنى الأعم. ووجه تسميتها بذلك أن الأول فرد من الثاني فهو أخص منه.

وبعضهم قسم اللازم إلى: لازم في الذهن والخارج معًا كالشجاعة للأسد والزوجية للأربعة، وإلى لازم في الذهن فقط كالبصر للعمى، وإلى لازم في الخارج فقط كالسواد للغراب؛ فالنسبة بين الملازمة الذهنية والخارجية العموم والخصوص الوجهي لاجتماعهما في الزوجية مثلًا، وانفراد الذهنية فقط في البصر اللازم للعمى، وانفراد الخارجية فقط في سواد الغراب.

(قوله: لأنه لا يدل على كل أمر خارج) المراد بالخارج: الخارج عن معنى اللفظ ومفهومه، لا الخارجي مقابل الذهني، يعني أن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عن مفهومه، وإلا لزم أن يكون كل لفظ وضع لمعنى دالًّا على معان غير متناهية عند إطلاقه؛ لأن المعاني الخارجة

لعدم الفهم بل على أمر خارج لازم له؛ فالدلالات الثلاث (كالإنسان فإنه يدل على) تمام (الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى أحدهما) أي على الحيوان فقط أو على الناطق فقط (بالتضمن، وعلى قابل العلم وصنعة الكتابة بالالتزام) وفي هذا

عن مفهومه غير متناهية، مثلًا الإنسان موضوع للحيوان الناطق، وما عداه من الأشياء الغير المتناهية خارج عنه؛ فلو كان اللفظ الموضوع لمعنى دالًا على كل أمر خارج عنه لكان الإنسان الموضوع للحيوان الناطق دالًا على كل أمر خارج عنه، وهو ظاهر البطلان، ولا يدل على بعض مبهم أيضًا؛ لأن المبهم لا يفهم بل على بعض معين؛ فلا بد له من معين وهو اللزوم الذهني، وهذا هو السر في اشتراطه. ولو قال: المراد أقوى مراتب اللزوم، وهو اللازم البين بالمعنى الأخص -لكان أولى. تأمل.

(قوله: وعلى قابل العلم إلخ) العلم هو حصول صورة الشيء في العقل، والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل عند الحكماء والمنطقيين، أو صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض عند المتكلمين. واختلف: هل هو من قبيل الكيف أو من قبيل الإضافة أو من قبيل الانفعال أو من قبيل الفعل أو العلم بكل مقولة هو عين تلك المقولة؟ والصحيح أنه من قبيل الكيف، وهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أوليًا كما قاله السعد. وأنواع الكيفيات أربعة: المحسوسة الراسخة كحلاوة العسل، وغير الراسخة كحمرة الخجل، والنفسانية الراسخة كملكة العلم، وغير الراسخة كالفرح، والاستعدادية كاللين والصلابة، والكمية كالزوجية والفردية والانحناء والاستقامة. كذا في حواشي السعد باختصار.

والإضافة هي النسبة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والبنوة. والانفعال كون الشيء متأثرًا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعًا. والفعل هو كون الشيء مؤثرًا في غيره كالقاطع ما دام قاطعًا.

وهذه الأقسام الأربعة بعض أقسام المقولات العشرة المجموعة في قول بعضهم:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك	في بيته بالأمس كان متكي
بيده غصن لواه فالتوى	فهذه عشر مقولات سوى

فزيد إشارة إلى مقولة الجوهر، وهو القابل للعرض أو الغنى عن المحل. والطويل إشارة إلى مقولة الكم، وهو عرض يقبل القسمة لذاته. والأزرق إشارة إلى مقولة الكيف، وهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير إلى آخر تعريفه. وابن مالك إشارة إلى مقولة الإضافة، وتقدم تعريفها. وفي بيته إشارة إلى مقولة الأين، وهو حصول الشيء في المكان ككون زيد في مكان كذا. وبالأمس إشارة إلى مقولة المتى، وهو حصول الشيء في الزمان ككون الخسوف في ساعة كذا. وكان متكي إشارة إلى مقولة الوضع، وهو هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وسبب نسبتها إلى الأمور الخارجية كالقيام والقعود. وبيده غصن إشارة إلى مقولة الملك، وهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينقل بانتقاله ككون الإنسان متقمصًا أو متعممًا. ولواه إشارة إلى مقولة الفعل. وفالتوى إشارة إلى مقولة الانفعال، وقد تقدم تعريفهما.

وجميع هذه المقولات ما عدا الجوهر من الأمور الاعتبارية عند أهل السنة ومن الموجودات عند الحكماء. ومن أراد تفصيل ذلك وثمرة كون العلم من أي مقولة فعليه برسالة السيد البليدي في المقولات، وحواشي العلامة يحيى الشاوي على أم البراهين.

ومعنى القابل هو المتصف بالقوة سواء خرج إلى الفعل أم لا. و«صنعة الكتابة» معطوف على «العلم» لا على «قابل»؛ لأن اللازم قابلية الصنعة لا الصنعة بالفعل. والفرق بين العلم والصنعة أن الأول يستعمل في المقولات، والثاني في المحسوسات. والكتابة تطلق على معنيين: أحدهما: جمع الحروف في الخط، والثاني: التكلم بالكلام المنثور، ويقابله الشعر وهو التكلم بالكلام المنظوم، والمراد هنا المعنى الأول. وإنما أضاف الصنعة إلى الكتابة ولم يقل: وعلم الكتابة؛ لأن الكتابة صنعة يتوصل بها إلى الدنيا كما نقل عن علي كرم الله وجهه أنه قال: حسن الخط من مفاتيح الرزق، بخلاف العلم فإنه شريف لا يتوصل به إلى الدنيا الخسيسة.

ويستفاد من التمثيل للمطابقة وما بعدها بالأمثلة الثلاثة دعاوى ثلاثة. والتعاريف السابقة المستنبطة من تقسيم الدلالة إلى الأقسام الثلاثة يؤخذ منها كبريات للأقيسة على هذه الدعاوى، والصغريات مطويات. ونظم القياس الأول هكذا: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق مطابقة؛ لأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، وكل دلالة شأنها كذا فهي مطابقة؛ فهذه دلالة مطابقة، وقس عليه القياسين الأخيرين.

المقام أسئلة: الأول: أن حدود الدلالات الثلاث ينتقض كل منها بالأخريين في مثل ما إذا فرضنا أن الشمس موضوعة للجرم والضوء والمجموع؛ فإن الدلالة على الضوء مثلًا يمكن أن تكون مطابقة وتضمنًا والتزامًا؛ فلابد من قيد بتوسط

(قوله: **أن حدود الدلالة إلخ**) يعني أنه يصدق تعريف المطابقة على التضمن والالتزام، وتعريف التضمن على المطابقة والالتزام، وتعريف الالتزام على المطابقة والتضمن؛ فلا يكون تعريف كل من الدلالات الثلاث مانعًا عن دخول الغير، وهذا هو معنى الانتقاض هنا.

(قوله: **فإن الدلالة على الضوء مثلًا إلخ**) يعني أن دلالة لفظ الشمس على الضوء يمكن أن تكون مطابقة عند الإطلاق على الضوء، وتضمنًا عند الإطلاق على المجموع، والتزامًا عند الإطلاق على الجرم الملزوم للضوء؛ فيصدق على الدلالة على الضوء من جهة التضمن عند الإطلاق على المجموع أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له نظرًا إلى وضعه للضوء وحده، فينتقض حد المطابقة بالتضمن بدخولها فيه.

ويصدق أيضًا على الدلالة على الضوء من جهة الالتزام عند الإطلاق على الجرم أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له نظرًا إلى وضعه للضوء وحده، فينتقض حد المطابقة بالالتزام بدخولها فيه، لكن الدلالة على الضوء عند الإطلاقين المذكورين ليست بواسطة أن الضوء تمام الموضوع له، بل بواسطة أن الموضوع له المجموع على الأول والجرم على الثاني، فلو قيد الحد بهذا القيد -أعني بتوسط الوضع- لاندفع الانتقاض، وهو معنى قيد الحيثية التي تزاد في التعاريف ذكرت أو لا.

ويصدق أيضًا على الدلالة على الضوء مطابقة عند الإطلاق عليه وحده أنها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له نظرًا إلى وضعه للمجموع، فينتقض حد التضمن بالمطابقة بدخولها فيه.

ويصدق أيضًا على الدلالة على الضوء التزامًا عند الإطلاق على الجرم وحده أنها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له نظرًا إلى وضعه للمجموع، فينتقض حد التضمن بالالتزام بدخولها فيه، لكن هذه الدلالة عند الإطلاقين المذكورين ليست بواسطة أن الضوء جزء ما وضع له بل بواسطة أن الموضوع له هو نفس الضوء على الأول ونفس الجرم على الثاني، وبالتقييد بهذا القيد يندفع الانتقاض.

الوضع في كل منها كما فعلوا احترازًا عن الانتقاض. والجواب من وجهين: أحدهما: أن الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات يراد في تعريفاتها قيد الحيثيات سواء ذكرت أو لم تذكر؛ فلما اكتفوا كلهم بإرادتها من غير ذكر في تعريفات الكليات حيث يمكن أن يكون شيء واحد جنسًا ونوعًا وفصلًا

ويصدق أيضًا على الدلالة على الضوء مطابقة عند الإطلاق عليه وحده أنها دلالة اللفظ على لازم ما وضع له نظرًا إلى وضعه للجرم الملزوم له، فينتقض حد الالتزام بالمطابقة بدخولها فيه.

ويصدق أيضًا على الدلالة على الضوء تضمنًا عند وضعه للمجموع أنها دلالة اللفظ على لازم ما وضع له نظرًا إلى وضعه للجرم الملزوم له، فينتقض حد الالتزام بالتضمن بدخولها فيه، لكن هذه الدلالة عند الإطلاقين المذكورين ليست بواسطة أن الضوء لازم ما وضع له بل بواسطة أن الموضوع له الضوء وحده على الأول والمجموع على الثاني، وبالتقييد بهذا القيد يندفع الانتقاض. هذا توضيح كلام الشارح.

وهناك جوابان آخران: أحدهما: أن مادة النقض الوارد على التعريف يجب أن تكون متحققة، ومادة الشمس الموضوعة لهذه الثلاثة ليست بمتحققة لعدم وضعها لها في اللغة؛ فلا يرد النقض إلا أن يقال: إن هذا الكلام مبني على فرض وضعها لها. وثانيهما: أن التعاريف المستنبطة من التقسيم لا يجب أن تكون جامعة ومانعة كما بين في محله، والمقصود هنا التقسيم لا التعريف فلا يرد نقضه.

(قوله: حيث يمكن إلخ) يعني كما يمكن أن تكون الدلالة على المعنى الواحد -كالدلالة على الضوء مثلًا- مطابقة وتضمنًا والتزامًا يمكن أن يكون المعنى الواحد جنسًا ونوعًا وفصلًا وخاصة وعرضًا عامًّا، كالملون فإنه جنس للأسود والأحمر؛ لأنه تمام الجزء المشترك بينهما، ونوع للمكيف؛ لأن المكيف جنس تحته أنواع كالمشموم المكيف بكيفية الشم من الروائح الطيبة والكريهة، والمطعوم المكيف بكيفية الطعم من الحلاوة والمرارة وغيرهما، والملموس المكيف بكيفية اللمس من الخشونة والملاسة، والملون المكيف بكيفية اللون من السواد والحمرة وغيرهما، وفصل للكثيف؛ لأنه يميز الكثيف عن اللطيف بناء على أن الكثيف هو الجسم الملون، واللطيف هو الجسم الغير الملون كالهواء مثلًا، وخاصة للجسم؛

وخاصة وعرضًا عامًا كالملون فإنه جنس للأسود ونوع للمكيف وفصل للكثيف وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان اكتفى المصنف هاهنا أيضًا.
وثانيهما: أن ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فترتب كل من

لأن المجردات كالعقول والنفوس لا لون لها، وعرض عام للحيوان لشموله الجمادات والنباتات أيضًا، فكما انتقض تعريف كل من الدلالات الثلاث بالأخيرين بواسطة اجتماعها في الدلالة على المعنى الواحد -كالدلالة على الضوء مثلًا- كذلك انتقض تعريف كل من الكليات الخمس بواسطة اجتماعها في المعنى الواحد كالملون، فكما اندفع الانتقاض في الكليات بواسطة إرادة الحيثية بأن يقال: إن الجنس هو تمام الجزء المشترك، والنوع تمام ماهية الأفراد من حيث إنه تمام ماهية الأفراد إلى غير ذلك كذلك اندفع الانتقاض في تعاريف الدلالات الثلاث بإرادة قيد الحيثية بأن يقال: المراد أن المطابقة هي الدلالة على تمام ما وضع له من حيث إنه تمام ما وضع له، والتضمن هي الدلالة على جزء ما وضع له من حيث إنه جزء ما وضع له، والالتزام هي الدلالة على لازم ما وضع له من حيث إنه لازم ما وضع له، وحينئذ فلا انتقاض أصلًا.

(قوله: **وثانيهما أن ترتب الحكم إلخ**) المراد بالحكم هو التسمية. وبالمشتق اسم الفاعل في قوله: «اللفظ الدال بالوضع». وبالمأخذ مصدر ذلك الاسم أعني الدلالة؛ فيكون قوله: «فترتب كل واحد إلخ» على حذف مضاف أي فترتب تسمية كل واحد إلخ، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن ترتب القطع على السارق والسارقة المشتقين من السرقة يدل على عليتها للقطع؛ فيكون معنى كلامه: أن الدلالة بالوضع لتمام ما وضع له عليه علة للتسمية مطابقة، والدلالة بالوضع لجزء ما وضع له عليه علة للتسمية تضمنًا، والدلالة بالوضع للملزوم عليه علة للتسمية التزامًا. هذا هو الموافق لكلام الشارح رحمه الله تعالى.

لكن الأظهر أن المراد من المشتق الماضي المجهول في قوله: «ما وضع له»، ومن المأخذ المصدر أعني الوضع؛ فيكون المعنى: أن الوضع لتمام ما وضع له علة للتسمية مطابقة، والوضع لجزئه علة للتسمية تضمنًا، والوضع لملزومه علة للتسمية التزامًا.

فإن قلت: اللفظ ليس بموضوع لجزء ما وضع له. فالجواب أن الوضع للجزء في ضمن الكل؛ فاندفع ما لملا أحمد في هذا المقام.

الدلالات الثلاث على الدال بالوضع يدل على أن تسمية الدلالة مطابقة وتضمنًا والتزامًا إنما هي بسبب كون تلك الدلالة دلالة بالوضع لتمامه أو لجزئه أو لملزومه. والثاني: أن تقييد دلالة الالتزام باللزوم الذهني لا حاجة إليه؛ لأن الغرض من اشتراط اللزوم تصحيح الانتقال وضبط دلالته، وهما حاصلان بأي لزوم كان وإلا لم يكن اللزوم لزومًا. وجوابه: أنا لا نسلم حصولهما باللزوم الخارجي فإن اللزوم الذهني كونه بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فيتحقق الانتقال، واللزوم الخارجي كونه بحيث يلزم من تحقيق المسمى في الخارج تحققه في الخارج، ولا يلزم من ذلك انتقال الذهن منه إليه، كيف ولو كان

(قوله: لا حاجة إليه) أي بل يكفي مطلق اللزوم ذهنيًا أو خارجيًا.

(قوله: تصحيح الانتقال) أي انتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم. وقوله: «وضبط الدلالة» أي لكونها دلالة على اللازم مطلقًا.

(قوله: فإن اللزوم الذهني إلخ) هذا مستدرك؛ إذ لا دخل له في سندية المنع المذكور، إنما السند قوله: «واللزوم الخارجي كونه بحيث إلخ». وقوله: «تصور المسمى» أي الملزوم. وقوله: «تصوره» أي اللازم.

(قوله: كيف ولو كان إلخ) أي كيف يلزم الانتقال أو كيف يجعل اللزوم الخارجي شرطًا ولو كان إلخ. وحاصل كلامه أن بين اللزوم الخارجي والذهني عمومًا وخصوصًا من وجه لاجتماعهما في الزوجية اللازمة للاثنين مثلًا؛ فإن الزوجية لازمة للاثنين في الذهن والخارج، وانفراد الذهني في اللزوم بين العمى والبصر؛ فإن البصر لازم للعمى ذهنًا فقط، وانفراد الخارجي في اللزوم بين السواد والغراب؛ فإن السواد لازم للغراب خارجًا فقط.

وملخص هذا السؤال مع جوابه أن قيد «في الذهن» لغو؛ لأنه يكفي اللزوم مطلقًا سواء كان خارجيًا أو ذهنيًا وإلا لم يكن لزومًا، فجوابه: أن المقصود من اللزوم تصحيح الانتقال من الملزوم إلى اللازم، واللزوم الخارجي لا يصحح انتقال الذهن منه إليه لأنه خارج عنه فلا يكفي فيها؛ فالقيد لازم.

اللزوم الخارجي شرطًا لما يتحقق الالتزام بدونه وليس كذلك؛ فإن العمى يدل على البصر التزامًا لأنه عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرًا، وعدم البصر يكون البصر لازمًا له في الذهن مع المعاندة بينهما في الخارج. الثالث: أن قابل العلم وصنعة الكتابة لا يصح مثالًا للمدلول الالتزامي؛ لأنه لا يلزم من تصور الإنسان تصورهما فالأولى التمثيل بزوجية الاثنين.

والأولى في الاستدلال أن يقال: ولا يجوز أن يكون أحدهما شرطًا لاتفاقهم على أن دلالة اللفظ على الخارج اللازم لا تكون التزامًا؛ فثبت أن قيد الذهنية لابد منه، وإنما كان هذا أولى لأن السؤال بكفاية مطلق اللزوم في الشرطية لا بشرطية اللزوم الخارجي؛ فلا يكفي في المقابلة إلا أن يقال: ملحظ الشارح أن المقصود من اللزوم تصحيح الانتقال إلخ؛ فاستدل بنفي اللزوم الخارجي نظرًا للمقصود.

(**قوله: فإن العمى إلخ**) في كون العمى يدل على البصر التزامًا نظر؛ فإن معناه عدم البصر عما من شأنه إلخ؛ فالبصر داخل في مفهوم العمى فتكون دلالته عليه تضمنًا لا التزامًا إلا أن يقال: إن معنى العمى عدم مقيد بكونه عدم البصر؛ فالبصر خارج عن مفهومه لازم. وقوله: «عما من شأنه» أي من شأن شخصه كالشخص الذي كان بصيرًا فعمي فإنه بحسب شخصه قابل للبصر، أو من شأن نوعه كالأكمه فإنه بحسب نوعه قابل للبصر، أو من شأن جنسه القريب كالعقرب فإنه قابل للبصر بحسب جنسه القريب، وهو الحيوان.

(**قوله: فالأولى التمثيل بزوجية الاثنين**) قلت: بل الأولى التمثيل بدلالة العمى على البصر؛ لأنه الذي يلزم من تصوره تصور البصر، بخلاف الاثنين فإنه لا يلزم من تصورهما تصور الزوجية ولا التصديق بها للاثنين؛ لأن كثيرًا ما تصور الاثنين ولا يخطر ببالك الزوجية فضلًا عن الحكم بها للاثنين، وإن كانت هذه القضية -أي الاثنان زوج- من قبيل القضايا التي قياساتها معها؛ لأن معنى المعية بين القياس والقضية حصول الحد الوسط عند تصور الطرفين للقضية، ومجرد حصول الحد الوسط لا يستلزم حصول النتيجة؛ لأنه يحتاج إلى وضع الحد الوسط بين الحدين الأصغر والأكبر فإذا وضع حصلت، كأن يقال: الاثنان منقسم بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج، ينتج: الاثنان زوج؛ فلا يتصور اللزوم بغير هذه الكيفية كما لا يتصور في قابل العلم وصنعة الكتابة.

وجوابه: أن اللزوم الذهني بين الإنسان والقابلية المذكورة اللزوم البين بالمعنى الأعم،

(قوله: وجوابه أن اللزوم الذهني بين الإنسان والقابلية المذكورة إلخ) يريد أن اللزوم إما: بين أو غير بين، وغير البين من اللزوم ما يحتاج إلى إقامة الدليل على الحكم باللزوم كالحكم بلزوم الحدوث للعالم فإنه يحتاج إلى أن يقام عليه قولنا: لأنه متغير، وكل متغير حادث؛ فهو حادث. والبين من اللزوم ما لا يحتاج إلى الإقامة المذكورة بل يحتاج إلى شيء آخر من تصور الملزوم فقط، وهو المسمى باللزوم البين بالمعنى الأخص كتصور الأبوة الكافية لتصور البنوة الكافيتين في الحكم بلزوم أحدهما للآخر، أو من تصور الملزوم مع تصور اللازم وهو المسمى باللزوم البين بالمعنى الأعم كتصور الإنسان مع تصور قابل العلم وصنعة الكتابة الكافيتين في الحكم بلزوم قابل العلم وصنعة الكتابة للإنسان.

فإن قلت: لا نسلم أن مجرد تصور الإنسان وقابل العلم كاف في الحكم بلزوم قابل العلم للإنسان بل يحتاج أن يقال: لأن الإنسان ذو مبدأ الإدراك -أعني النفس الناطقة- وكل من كان كذلك فهو قابل العلم. قلت المحتاج إليه هاهنا الوسط الحاضر كما في قولنا الأربعة زوج، لا إقامة الدليل؛ فيكون من القضايا التي قياساتها معها، وهو لا ينافي اللزوم البين؛ لأن الاحتياج إلى الوسط الحاضر لا يوجب كون اللزوم غير بين؛ لأنه عبارة عن عدم الاحتياج إلى الدليل لا عن عدم الاحتياج إلى شيء أصلًا.

فإن قلت: كثيرًا ما يتصور الإنسان وقابل العلم ولا يحكم بلزوم الثاني للأول. قلت: كفاية التصورين في الحكم باللزوم لا تستلزم لزوم الحكم، وإنما تستلزم ذلك أن لو كان حصول التصورين علة تامة للحكم باللزوم وليس كذلك، بل لا بد من الإرادة؛ فإن إرادة الحكم هاهنا من أجزاء العلة؛ فالعلة التامة هي حصول التصورين مع إرادة الحكم باللزوم. وإذا دققت النظر تجد أن تصور الإنسان يستلزم تصور قابل العلم لأن الناطق عبارة عن المدرك، والمدرك هو العالم، والعالم يلزمه كونه قابلًا للعلم وإلا لم يكن متصفًا به؛ فيكون قابل العلم من لوازم مفهوم جزء الإنسان باللزوم البين بالمعنى الأخص.

فإن قلت: هل لك تدقيق في صنعة الكتابة التي عبارة عن الحركة الإرادية المخصوصة الصادرة عن الحيوان المستندة إلى الرؤية الفائضة عن المدرك؟

والتعريف المذكور للزوم البين بالمعنى الأخص؛ فاشتراط الأخص يوجب اشتراط الأعم لعدم تحقق الأخص بدون الأعم فيكون المعنى الأعم أيضًا

قلت: هي لازم مركب من جزأين كل واحد منهما لازم لجزء من جزئي الإنسان على سبيل التوزيع، بناء على أن الحركة مستندة إلى الحيوان الذي هو الحساس المتحرك بالإرادة، والرؤية مستندة إلى الناطق الذي هو المدرك باللزوم البين بالمعنى الأعم، ولم يظهر كونها بالمعنى الأخص بعد التأمل التام فإن كون اللزوم بيِّنًا بالمعنى الأخص مبني على تعريف اللزوم بسرعة الانتقال، ولا شك أن الانتقال من الناطق -الذي هو العالم- إلى قابل العلم أسرع من الانتقال من الحساس المتحرك بالإرادة المدرك إلى قابل صنعة الكتابة التي هي عبارة عن الحركة المخصوصة المبنية على التأمل والرؤية؛ فالأول انتقال من الخاص إلى العام؛ لأن العالم بالفعل أخص من القابل للعلم، والثاني انتقال من العام إلى الخاص؛ لأن المتحرك أعم من أن يكون متحركًا باليد أو بغيرها، وإذا كان باليد فهو أعم من أن يكون على سبيل الكتابة أو الحياكة أو غيرهما؛ فهو بين بالمعنى الأخص بالنسبة لقبول العلم، وبالمعنى الأعم بالنسبة لقبول صنعة الكتابة. هذا غاية ما يقال في هذا المقام.

(**قوله: والتعريف المذكور إلخ**) يعني أن تعريف اللزوم بكون المعنى اللازم بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره إنما هو اللزوم البين بالمعنى الأخص لاعتبار دلالة أحد الطرفين على الآخر فيه.

(**قوله: واشتراط الأخص إلخ**) يريد أن اللزوم البين بالمعنى الأخص لما كان عبارة عما اشتمل على كفاية تصور الواحد في الحكم باللزوم، واللزوم البين بالمعنى الأعم عبارة عما اشتمل على كفاية التصورين في الحكم باللزوم، بمعنى أنه كلما تحققت كفاية التصور الواحد في الحكم باللزوم تحققت كفاية التصورين فيه، وليس كلما تحققت كفاية التصورين في الحكم باللزوم تحققت كفاية التصور الواحد فيه؛ لجواز أن لا يكون التصور الواحد كافيًا في الحكم المذكور كما في قابل العلم وصنعة الكتابة لزوم أن يكون اشتراط كفاية التصور الواحد موجبًا لاشتراط كفاية التصورين، وإلا لجاز أن لا يكون التصوران في مادة كفاية التصور الواحد كافيين في الحكم باللزوم وليس كذلك. وهذا معنى قولهم: كلما وجد الخاص وجد العام بدون عكس، كالإنسان والحيوان، فيلزم من وجود الإنسان وجود الحيوان، ولا يلزم من وجود الحيوان وجود الإنسان؛ لجواز أن يوجد في الفرس.

شرطًا، والتمثيل له لا للأخص، وبهذا القدر يصح التمثيل. وأما كفاية المعنى الأعم ليكون الالتزام مقبولًا وعدم كفايته فبحث آخر فيه خلاف بين الإمام والجمهور كما عرف في المطولات.

وبعد هذا كله ففي النفس شيء من هذا الجواب؛ لأن إيجاب اشتراط الأعم يستلزم اشتراطهما معًا؛ فالدلالة الالتزامية إنما تتحقق إذا تحققا معًا، وفي هذا المثال لم يتحقق الأخص فلا تتحقق الدلالة فكيف يصح التمثيل بهذا المثال؛ فالصواب في الجواب أن يقال: إن المثال لا يشترط صحته لأنه يكفي فيه الفرض أو يجعل التمثيل على مذهب الإمام.

بقي شيء، وهو أن حصر الدلالة في الأقسام الثلاثة مشكل؛ لأن دلالة العام على بعض أفراده كلفظ عبيدي ليست منها؛ لأن بعض الأفراد كزيد العبد لم يوضع له اللفظ حتى تكون مطابقة، وليس جزءًا حتى تكون تضمنًا ولا خارجًا حتى تكون التزامًا. وأجاب بعضهم بأنها تضمن، وأن التعريف فيه حذف «أو» مع ما عطفت كأنه قال: وعلى جزئه أو على جزأيه. ويجاب بأنها تضمن من غير نظر إلى أن التعريف فيه حذف «أو» مع ما عطفت؛ لأن زيدًا العبد مثلًا من جملة العبيد من حيث هي جملة فهو جزء منها. وأما ما أجاب به بعضهم من أنها مطابقة؛ لأن العام يطابق كل فرد مثلًا العبيد يطابق زيدًا العبد لأنه موضوع لصورة ذهنية وهي الذات المتصفة بالعبودية كرجل؛ فإنه إذا دل على عمرو وغيره فهو باطل، وبطلانه ظاهر لأن هذا الجواب مبني على عدم الفرق بين العام والمطلق مع أن بينهما فرقًا، وهو أن العام كعبيد يصدق على أفراده على سبيل الشمول، وأما المطلق كرجل فيصدق عليها على سبيل البدل والتناوب لا الشمول. والصواب أن هذا الإشكال وإن صدر عن بعض الفضلاء فهو غير وارد هاهنا؛ لأن العام خارج عن المقسم؛ إذ المشهور على الألسنة وفي الكتب أن العام لا دلالة له على الخاص بوجه من الوجوه فلا إشكال. خذ هذا وادع لي بحسن الختام.

(قوله: بين الإمام إلخ): فالإمام وكثير من المتأخرين يكتفون باللزوم البين بالمعنى الأعم، والجمهور لا يكتفون بذلك، بل لا بد عندهم من اللزوم البين بالمعنى الأخص.

(ثم اللفظ إما مفرد) وبسيط، وإما مؤلف ومركب؛ لأنه إما أن لا يراد بجزء

(قوله: ثم اللفظ إلخ): كلمة «ثم» حرف عطف يقتضي تأخر ما بعدها عما قبلها إما تأخرًا بالذات أو بالزمان أو بالرتبة، وهي هنا للتراخي الرتبي بمعنى أن رتبة بيان تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب متأخرة عن رتبة بيان تقسيم الدلالة إلى الأقسام الثلاثة؛ لأن فهم المعاني موقوف على اللفظ، وهو من حيث إنه يفهم منه المعنى موقوف على الدلالة فيكون بحث اللفظ متأخرًا عن بحث الدلالة رتبة. واللام في «اللفظ» للعهد، والمعهود اللفظ الدال بالوضع أعم من أن يكون مطابقة أو تضمنًا أو التزامًا كما هو الظاهر من إطلاق اللفظ.

وتقسيم المطلق إلى القسمين لا يقتضي أن يكون كل قسم من المطلق منقسمًا إلى قسمين.

ويمكن أن يراد من المقسم اللفظ الدال بالمطابقة؛ فعلى هذا وجه تخصيص المقسم بالمطابقة إما لأن التقسيم لا يجري في التضمن والالتزام حقيقة، وإما لأن المطابقة متبوع والتضمن والالتزام تابعان؛ فقيد اللفظ بالمطابقة تنبيهًا على انحطاط رتبتهما عن رتبة المطابقة. وإنما قسم اللفظ مع أن هذه الأقسام في الحقيقة أقسام للمعنى دون اللفظ تقريبًا إلى أفهام المبتدئين كما سيذكره الشارح.

وما قيل: من أن المفرد والمركب قسمان للفظ في الحقيقة دون المعنى فمخالف للتحقيق؛ لأن الألفاظ قوالب المعاني فتصاغ على طبقها، فلو لم يكن المعنى هو المتصف بالإفراد والتركيب لما أتى باللفظ مفردًا أو مركبًا على طبقه لأنه قالب له. لكن الذي ذكره الملوي وغيره أن المفرد والمركب قسمان للفظ كما أن الكلي والجزئي قسمان للمعنى، وإطلاقهما على اللفظ إنما هو باعتبار مدلوله.

والمفرد قد يطلق ويراد به ما قابل المثنى والمجموع أعني الواحد، وقد يطلق ويراد به ما قابل المضاف والشبيه بالمضاف، وقد يطلق ويراد به ما قابل الجملة، وقد يطلق ويراد به ما قابل المركب، وهو المراد هنا بقرينة المقابلة. والظاهر أن مراده بالبسيط أيضًا ما قابل المركب فيكون عطفه على المفرد من عطف المرادف، وليس المراد به ما هو المتعارف وهو الذي لا يقبل القسمة أصلًا، وكذا عطف المؤلف على المركب؛ فالقسمة عنده ثنائية.

ومن أراد بالمؤلف ما هو أخص من المركب فالقسمة عنده ثلاثية: مفرد، وهو ما لا يدل جزؤه على شيء كزيد. ومركب، وهو ما لجزئه دلالة على غير المعنى المقصود كعبد الله علمًا. ومؤلف، وهو ما دل جزؤه على جزء معناه. والألفاظ الموضوعة للدلالة على ضم شيء إلى

منه الدلالة على جزء المعنى أو يراد، والأول المفرد (وهو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة على جزء المعنى) أعم من أن لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام أو يكون

شيء ثلاثة: التركيب والتأليف والترتيب: فالتركيب ضم الأشياء مؤتلفة كانت أو لا مرتبة الوضع أو لا؛ فهو أعم من الأخيرين مطلقًا. والتأليف ضمها مؤتلفة مرتبة الوضع أو لا. والترتيب جعلها بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعضها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية وإن لم تكن مؤتلفة؛ فهو أعم من التأليف من وجه.

وبين هذه الثلاثة نسبتان: إحداهما: العموم والخصوص المطلق، وهذه بين التركيب وكل واحد من الأخرين؛ فهو أعم من كل واحد منهما، وكل واحد منهما أخص؛ لأن في كل من التأليف والترتيب ضم شيء إلى شيء فقد اجتمع معهما، وينفرد هو فقط عن التأليف فيما إذا لم يكن بين الشيئين ألفة كإنسان لا إنسان؛ إذ لا ألفة بين الإثبات والنفي. وعن الترتيب فيما إذا لم يكن بينهما ترتيب كناطق حيوان. وأما التأليف والترتيب فلا ينفردان عنه أصلًا فهما أخص منه.

وثانيهما: العموم والخصوص الوجهي، وهذه بين التأليف والترتيب، فيجتمعان في حيوان ناطق وينفرد التأليف في ناطق حيوان، والترتيب في إنسان لا إنسان؛ إذ الإثبات مقدم على النفي لكنهما غير مؤتلفين.

(قوله: أعم من أن لا يكون إلخ) حاصل كلامه: أن هذا التعريف صادق على خمسة أقسام للمفرد: الأول: ما لا يكون للفظه ولا لمعناه جزء أصلًا كهمزة الاستفهام. الثاني: أن يكون للفظه جزء لا لمعناه كالنقطة. الثالث: أن يكون للفظه جزء ولمعناه جزء أيضًا لكن لا يدل جزء من لفظه على جزء ذلك المعنى كالإنسان. الرابع: أن يكون للفظه جزء يدل ولمعناه جزء لكن لا دلالة لجزء لفظه على جزء معناه كعبد الله علمًا. الخامس: أن يكون لجزء لفظه دلالة على جزء معناه لكنها ليست بمرادة كالحيوان الناطق علمًا. وقد أوصل بعضهم أقسام المفرد إلى أربعة عشر قسمًا كما بسطه الملوي، ولولا خوف الإطالة لذكرتها لك.

لكن في القسم الثاني هنا نظر؛ فإن النقطة إن كان المراد بها معناها الكلي أعني نهاية الخط فهي كالإنسان، وإن كان المراد بها ما صدق عليه ذلك المعنى الكلي فهو ليس بمعناها إلا أن يقال: هذا إنما يرد إذا جعل قوله: «كالنقطة» تمثيلًا للفظ الذي لا جزء لمعناه وليس كذلك، بل هو تمثيل للمعنى الذي لا جزء له بأن يراد بالنقطة ما صدق عليه ذلك المعنى الكلي بأن

له جزء لا لمعناه كالنقطة أو كان لمعناه أيضًا جزء ولا يدل على جزء المعنى (كالإنسان) فإن الألف منه مثلًا لا يدل على الحيوان أو دل على جزء المعنى أيضًا لكن لا يدل على جزء معناه كعبد الله علمًا؛ إذ ليس شيء من العبودية والألوهية جزءًا للشخص المعلم أو دل على جزء معناه أيضًا لكن لا يكون دلالته مرادة كالحيوان الناطق علمًا؛ إذ ليس شيء من معنى الحيوان والناطق -الجزأين للإنسان الجزء للشخص المعلم- مرادًا عند العلم؛ إذ العلم شيء لا يراد به إلا الذات المعين مع قطع النظر عن حقيقة الذات، ألا يرى أن المعلم لو كان غير الحيوان الناطق لم يتغير حال العلمية؛ فالمفرد خمسة أقسام.

(وإما مؤلف، وهو الذي لا يكون كذلك) أي الذي تكون القيود الخمسة متحققة فيه (كرامي الحجارة) فإن الرامي يراد به الدلالة على ذات من صدر منه الرمي، وبالحجارة على الأجسام المعينة. فإن قلت: مفهوم المركب وجودي يجب تقديم تعريفه على مفهوم المفرد فلم عكسه. قلت: لأن القصد بتصدير اللفظ

يوضع لفظ له جزء كزيد على فرد خاص من أفراد هذا المعنى الكلي أعني النقطة فيكون لذلك اللفظ جزء لا لمعناه.

(قوله: أي الذي تكون القيود إلخ) أي يكون للفظه جزء ويكون لمعناه أيضًا جزء، ويكون جزؤه دالًا على جزء المعنى، ويكون المعنى معناه المقصود منه وتكون الدلالة مقصودة أيضًا.

(قوله: كرامي الحجارة) اعترض بأن الحجارة لا تدل إلا على حجارة ما لا على حجارة معينة. وأجيب بأن المراد من التعيين التعيين النوعي لا الشخصي. ورد هذا الجواب بأن المرمي هو الشخص لا النوع. وأجيب بأن المراد النوع المرمي في ضمن الشخص فلا إشكال؛ لأن فيه نوع تعيين.

(قوله: مفهوم المركب وجودي) أي لأن القيود في مفهوم المركب وجودية، وفي مفهوم المفرد عدمية، والوجود سابق على العدم في التصور.

إلى التقسيم والتعريف ضمني، و...
سابق على ذات المركب.

واعلم أن المفرد والمركب وأقسامهما الآتية أقسام للمفهوم أولًا وبالذات وللفظ ثانيًا وبالعرض، تسمية للدال باسم المدلول، غير أن المصنف اعتبر التقسيم المجازي تقريبًا إلى فهم المبتدئين.

(قوله: إلى التقسيم إلخ) اعلم أن التقابل بين المفرد والمركب من تقابل العدم والملكة لما تقدم أن مفهوم المركب وجودي والمفرد عدمي، وهذا الكلام وإن كان تقسيمًا في الظاهر والتقسيم من قبيل التصور لكنه يستفاد منه قياس مركب من الصغرى المنفصلة المشتملة على جزأين، ومن الكبرى الحملية المركبة من جزأين على عدد أجزاء المنفصلة، ونظمه هكذا: اللفظ إما مفرد وإما مركب؛ لأنه إما أن لا يراد بالجزء منه دلالة على جزء معناه أو يراد، وكل ما لا يراد فهو مفرد، وكل ما يراد فهو مركب؛ فاللفظ إما مفرد وإما مركب. وقس على هذا؛ فالقصد التقسيم والتعريف ضمني لا قصدي، ويستفاد منه قياس كما سمعت فتدبر.

(قوله: والتقسيم باعتبار الذات إلخ) لكن حقق الفاضل العصام في أوائل شرحه للكافية أن التقسيم كالتعريف للماهية.

(قوله: أقسام للمفهوم إلخ) أي لمفهوم اللفظ بالنظر للمفرد والمركب، ولمفهومي المفرد والمركب بالنظر لأقسامهما يعني أن المفرد والمركب أقسام لمفهوم اللفظ أي معناه، وأقسامهما -أي الكلي والجزئي- أقسام لمفهوم المفرد والمركب. هذا التقسيم الأولي الحقيقي. والتقسيم الثانوي المجازي أن نفس اللفظ ينقسم إلى مفرد ومركب وكلي وجزئي تقريبًا لفهم المبتدئ. هذا معنى كلامه. وظاهره أن التقسيم للكلي والجزئي جار في كل من المفرد والمركب وهو كذلك كما قاله شيخنا؛ فالمركب الكلي كحيوان ناطق، والجزئي كرأس زيد بجعل الإضافة للعهد؛ فتخصيص المفرد بالذكر في كلام صاحب السلم ليس للاحتراز عن المركب بل لأن الكلام توطئة للكليات الخمس، وهي مفرادت.

(و) اللفظ (المفرد إما كلي، وهو الذي لا يمنع نفس

(قوله: والمفرد إلخ) الشيء إذا ذكر معرفة وأعيد معرفة فالثاني عين الأول، وإذا ذكر نكرة وأعيد نكرة فالثاني غير الأول كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح ٥ - ٦]، فلذا قال ابن عباس رضي الله عنه: لن يغلب عسر يسرين.

وإذا ذكر معرفة وأعيد نكرة فهو غير الأول مثل قول الشاعر:

صفحنا عن بني ذهل ... وقلنا القوم إخوان

عسى الأيام أن ترجعن ... قومًا كالذي كانوا

وإذا ذكر نكرة وأعيد معرفة فالثاني عين الأول، كقوله: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۝ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥ - ١٦]، وهاهنا من قبيل الأخير؛ فيكون المراد من المفرد: اللفظ المفرد الدال بالوضع.

واعلم أن المفرد على ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف: فالفعل لا يكون إلا كليًا أبدًا لصحة حمله على كثيرين من الفاعلين، وتشخص فاعله لا يقتضي تشخص الفعل، نحو: جاءني زيد؛ لجواز حمل الكلي على الجزئي كقولك: زيد إنسان، فتقدير جاء زيد: زيد جاء، كما صرح به السيد السند. والحرف ليس بكلي ولا جزئي إذ لا معنى له في نفسه. هكذا قال بعضهم، وفيه نظر؛ فقد صرحوا بأن معاني الحروف جزئية فمعناه جزئي إلا أن هذا المعنى لما كان لا يظهر إلا بضميمة الغير إليه كأنه ليس معناه. وأما الاسم فينقسم إلى كلي وجزئي كالإنسان وزيد؛ فعلى هذا فالظاهر أن يراد بالمفرد خصوص الاسم لينتظم التقسيم، ويجوز أن يعمم لكن يكون التقسيم باعتبار الاسم دون ما عداه.

(قوله: إما كلي) قدمه على الجزئي إما لأن الكلي جزء للجزئي والجزئي كل للكلي، والجزء مقدم على الكل، مثلًا «زيد» جزئي، وكلٌّ مركب من الإنسان الكلي والتشخص، والإنسان كلي وجزء من «زيد» فيكون «زيد» مجموع الحيوان الناطق والتشخص؛ فيكون الإنسان جزءًا منه لما هو القاعدة: أن كل كلي كالإنسان جزء لجزئيه كزيد، وكل جزئي كزيد كل لكليه كالإنسان.

تصور مفهومه عن وقوع الشركة كالإنسان) أي لا يمنع مفهومه من حيث إنه متصور في الذهن شركة بين كثيرين فيه، وإن منع من حيث البرهان الدال على وحدته كالواجب تعالى أو من حيث النظر إلى وجوده الخارجي، وهذا المنع

والفرق بين الكل والكلي والجزء والجزئي: أن الكلي يحمل على جزئياته حمل مواطأة نحو: زيد إنسان. والكل لا يحمل على الجزء فلا يقال: الجدار بيت، والعسل معجون. وأيضًا الكل يتقوم بالأجزاء كتقوم البيت بالسقوف والجدران، ولا يتقوم الكلي بالجزئيات بل الأمر بالعكس كتقوم زيد وعمرو مثلًا بالإنسان والتشخص المخصوص. وأيضًا الكل موجود في الخارج كزيد وعمرو بخلاف الكلي فإنه ليس بموجود على الأصح. وأيضًا أجزاء الكل متناهية، وجزئيات الكلي قد تكون غير متناهية كنعيم الجنة؛ وذلك أن المتقدمين قسموا الكلي إلى ما لم يوجد منه فرد فقط وما وجد منه أفراد، فجاء المتأخرون وقسموا كل واحد من الأقسام الثلاثة إلى قسمين فصارت الأقسام ستة؛ فقسموا الأول -وهو ما لم يوجد منه شيء- إلى: ما يمتنع وجود فرد منه كالشريك والجمع بين الضدين، وإلى ما يمكن وجوده كبحر من زئبق. وقسموا الثاني -وهو ما وجد منه فرد فقط- إلى: ما يمتنع وجود غيره معه كإله، وإلى ما يمكن وجود غيره معه كشمس. وقسموا الثالث -وهو ما وجدت منه أفراد- إلى: ما تناهت أفراده ككوكب، وإلى ما لم تتناه كنعيم الجنة.

وأيضًا الكل لا بد له من حضور أجزائه معًا في مكان، والكلي لا يجب حضور جزئياته. وهذه الوجوه متقاربة في المآل، وإما لأن ذكر الكلي أصلي وذكر الجزئي استطرادي لأن المقصود من الفن الكليات. وهذا الوجه أوجه في المقام.

(قوله: تصور مفهومه) التصور بمعنى المتصور. وإضافته إلى المفهوم من قبيل جرد قطيفة أي مفهومه المتصور؛ فالمصدر بمعنى المفعول.

(قوله: من وقوع الشركة) الشركة مصدر -كالسرقة- حاصله هو ما يمكن فرض صدقه على كثيرين سواء كانت تلك الأفراد الكثيرة ممتنعة كشريك الباري، أو ممكنة ولم توجد كالعنقاء، أو وجد الواحد منها فقط مع إمكان غيره كشمس، أو مع امتناع غيره كواجب الوجود، أو وجد الكثير منها مع التناهي كالكواكب السيارة، أو مع عدم التناهي كمعلوم الله ونعيم الجنة كما تقدم.

بوجهين: إما بأن لا يكون له وجود خارجي حتى يقال بجواز الشركة فيه كاللاشيء وشريك الباري، وإما بأن يكون له وجود خارجي غير مشترك كالشمس. ففي قوله: «نفس تصور مفهومه» احتراز عن أن يخرج أمثال ما ذكرنا من الكليات عن تعريف الكلي فلا يكون جامعًا، وتدخل في تعريف الجزئي فلا يكون مانعًا إذ في الاكتفاء بالنفس أو التصور لا تحصل هذه الفائدة

(قوله: إذ في الاكتفاء بالنفس إلخ) تعليل للحصر المستفاد من قول الشارح: ففي قوله: نفس تصور مفهومه احتراز على ما في بعض النسخ، أو تعليل للمعية المستفادة من قوله: «نفس تصور مفهومه احتراز»؛ إذ المراد أنهما معًا احتراز أو علة لمحذوف أي لم يكتف بأحدهما إذ في الاكتفاء إلخ، يعني: إذا قيل في تعريف الكلي هو الذي لا يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه يفهم منه أنه هو الذي لا يمنع من وقوع الشركة في الخارج؛ فيخرج مفهوم واجب الوجود عن الكلي ويدخل في الجزئي لكونه مانعًا من وقوع الشركة في الخارج لوحدته في الخارج. وإذا قيل: هو الذي لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيفهم بواسطة قيد التصور أن المراد منه المانع العقلي لا الخارجي وإلا لما كان لهذا القيد فائدة فينتقل الحكم من الخارج إلى العقل، ثم العقل إذا نظر إلى مفهوم الواجب فتارة يحكم بأنه غير مانع، وذلك إذا لاحظه مجردًا عن برهان التوحيد، وتارة يحكم بأنه مانع، وذلك إذا لاحظه مع برهان التوحيد؛ فيكون مفهوم الواجب في نظر العقل دائرًا بين الكلي والجزئي، فلا بد من التقييد بالنفس. ومعنى نفس أي مجرد فيكون مفهوم التعريف أن الكلي هو الذي لا يمنع مجرد تصور مفهومه مع قطع النظر عن غيره من وقوع الشركة فيه؛ فحينئذ يدخل مفهوم الواجب في الكلي ويخرج عن الجزئي. وإذا حذف التصور واكتفى بالنفس وقيل: هو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه يفهم منه أن الكلي هو الذي لا يمنع مجرد مفهومه مع قطع النظر عن برهان التوحيد من وقوع الشركة في الخارج؛ فيخرج مفهوم الواجب عن الكلي لأنه مانع منه في الخارج لوحدته فيه؛ فالتقييد بالتصور ليقطع النظر عن برهان التوحيد؛ فافهم هذا المقام وادع لي بحسن الختام.

على ما لا يخفى للمنصف. وأما ذكر المفهوم فمبني على أن مورد القسم اللفظ فلا يلزم أن يكون للمفهوم مفهوم.

(وإما جزئي، وهو ما يمنع نفس تصور مفهومه عن ذلك) أي عن وقوع الشركة بين كثيرين (كزيد) فإن مفهومه الذات مع التعين والمجموع من حيث إنه متصور يمنع الشركة كما يمنع تصور الهذية من حيث تطبيقها على الوجود الخارجي

(قوله على ما لا يخفى على المنصف) لا خفاء في أن عدم الخفاء لا دخل له في الإنصاف، فالأولى أن يقول: كما لا يخفى على الفطن، أو نحو ذلك.

(قوله: فمبني على أن مورد القسم إلخ) أي لأن الموصول كناية عنه؛ فقوله: «وهو الذي لا يمنع» أي وهو الذي لا يمنع إلخ، نعم يلزم لو كان كناية عن المعنى وليس كذلك؛ لأن المصنف اختار التقسيم المجازي أي جعل المفرد والمركب أقسامًا للفظ مع أنهما أقسام للمعنى حقيقة كما تقدم.

(قوله: كما يمنع تصور الهذية) أي كقولك: هذا الإنسان؛ فإن الهذية إذًا تحصل مفهومًا عند العقل يمنع مجرد تصوره عن صدقه على أمور متعددة.

(قوله: من حيث تطبيقها إلخ) يعني أن مفهوم الهذية بدون التقييد بحيثية التطبيق أي اعتبار الصدق على الوجود الخارجي كلي؛ لأنه غير مانع من وقوع الشركة، ومع التقييد بتلك الحيثية جزئي؛ لأنه بهذا الاعتبار مانع منه.

فإن قلت: نفس مفهوم الهذية غير مانع؛ لأن حيثية التطبيق خارجة عنها فيكون كليًّا.

قلت: لا نسلم خروج حيثية التطبيق، وإنما تكون خارجة إذا لم تكن الهذية موضوعة بوضع عام لكل فرد من الأفراد المعينة مع أنها موضوعة كذلك.

فإن قلت: فعلى هذا يكون الإنسان أيضًا جزئيًّا لأنه من حيث التطبيق على الموجود الخارجي مانع من وقوع الشركة فيه.

قلت: الحيثية خارجة عن نفس مفهوم الإنسان داخلة في مفهوم الهذية؛ فإن لفظ «هذا» موضوع لكل فرد من الأفراد الخارجية، بخلاف لفظ «إنسان» فإنه موضوع لحقيقة الحيوان

بخلاف الذات فإنه عين حقيقة النوع كما عرفت.

فإن قلت: الجزئي ما لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة كزيد وعمرو وغيرهما، وكل ما كان كذلك فهو كلي فالجزئي كلي؛ هذا خلف.

قلت: المراد من الجزئي إن كان ماصدق لفظ الجزئي عليه من نحو: «زيد» فلا نسلم الصغرى، وإن كان لفظ الجزئي فلا نسلم الخلف في النتيجة.

الناطق الذهنية، واستعماله في الأفراد الخارجية من حيث تحقق هذا المعنى فيها لا من حيث إنها الموضوع لها. وإنما قال: «من حيث تطبيقها على الموجود الخارجي» لأنه لو كان مطابقًا على الموجود في الذهن لم يمنع.

(قوله: بخلاف مفهوم الذات إلخ) يعني أن مدلول «زيد» مجموع الذات مع التعيين، وبهذا الاعتبار كان جزئيًا، وأما مفهوم الذات من غير التعيين فإنه كلي لأنه عين حقيقة النوع الذي هو جزء من «زيد» مثلًا؛ لأن كل كلي جزء لجزئيه، وكل جزئي كل لكليِّه؛ فإن زيدًا مثلًا مركب من الإنسان والتعيين؛ فهو كل لكليه، كما أن كليه -وهو الإنسان- جزء له كما تقدم لك توضيحه.

(قوله: إن كان ماصدق لفظ الجزئي إلخ) على حذف مضاف، أي مفهوم لفظ الجزئي.

(قوله: فلا نسلم الصغرى) أي لا نسلم أن ماصدق عليه مفهوم لفظ الجزئي من نحو: زيد وعمرو لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه؛ فإن زيدًا وعمرًا مانع منه.

(قوله: وإذا كان المراد لفظ الجزئي) أي مفهوم لفظ الجزئي.

(قوله: فلا نسلم الخلف في النتيجة) يريد أن النتيجة حين كان المراد لفظ الجزئي -وهي لفظ الجزئي كلي- قول مطابق للواقع فلا خلف فيه. وحاصل الكلام: أن المعترض إن أراد من لفظ الجزئي الواقع في صغرى القياس ماصدق عليه لفظ الجزئي أي أفراد مفهوم لفظ الجزئي فصغرى القياس ممنوعة، وإن أراد نفس المفهوم فالقياس بجميع مقدماته مسلم، وبطلان كون مفهوم الجزئي كليًا ممنوع، وإنما الباطل كون ذات الجزئي كليًا.

واعلم أنهم اختلفوا: هل يختص الجزئي بالعلم أم لا ؟ فقال بعضهم: إنه يختص بالعلم ولا يشتمل سائر المعارف كالضمير واسم الإشارة والموصول وغيرها لأنها موضوعة للكلي.

(و) اللفظ المفرد (الكلي إما ذاتي، وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس) أي إن أريد بهما ماهيتهما النوعية فجزئيان إضافيان، وإن أريد ماهية أفرادهما أعني الحصص فجزئيان حقيقيان. (واعلم أن الذاتي يطلق بالاشتراك على معنيين: ما يكون داخلًا وما لا يكون خارجًا؛ فالنوع على الأول ليس بذاتي لأنه تمام حقيقة الجزئيات، وعلى الثاني ذاتي؛ فظاهر تعريف المصنف يشعر بالأول، ويمكن حمله على الثاني بالتأويل بأن

وقال الجمهور: إنه ليس بمختص به بل يشتمل سائرها لأنها موضوعة بالوضع العام لموضوع له خاص لأنها معارف، وهذا هو المختار.

(قوله: والكلي إما ذاتي) قد عرفت أن الغرض من وضع المنطق استخراج المجهولات التصورية والتصديقية، والجزئي لا يجري فيه شيء من ذلك؛ فلذا ترك الاهتمام بشأنه وأعرض عنه واشتغل بالكلي تعريفًا وتقسيمًا فقال: والكلي إما ذاتي إلخ. وتقديم الذاتي على العرضي مستغن عن البيان.

(قوله إن أريد بهما إلخ) يريد أن الجزئي الواقع في تعريف الذاتي أعم من أن يكون حقيقيًّا أو إضافيًّا بناء على أن مثال الجزئي -أعني كل واحد من الإنسان والفرس- يحتملها؛ لأنه على تقدير إرادة ماهيتهما النوعية يصدق على كل منهما أنه مندرج تحت الغير وهو معنى الجزئي الإضافي، وعلى تقدير إرادة الحصص الحاصلة منهما في ضمن الأفراد يصدق عليه أنه مانع من الشركة وهو معنى الجزئي الحقيقي.

(قوله: واعلم أن الذاتي إلخ) يريد أن للذاتي عند علماء الميزان معنيين: أحدهما: المعنى الأخص، وهو الداخل في حقيقة الجزئيات خارجة عن هذا المعنى بناء على امتناع دخول الشيء في نفسه؛ فلا يصدق إلا على الجنس والفصل. وثانيهما: المعنى الأعم، وهو ما لا يكون خارجًا عن حقيقة الجزئيات فتكون نفس الحقيقة داخلة في هذا المعنى؛ لأنه كما يصدق على جزئيي الحقيقة -أعني الجنس والفصل- أنهما غير خارجين عنها يصدق على نفس الحقيقة أنها غير خارجة عنها وإلا يلزم كون الشيء غير نفسه، وهو محال.

(قوله: ويمكن حمله على الثاني بالتأويل) جواب عما يقال: إن الواقع من المعنيين المذكورين للذاتي في المتن في مقام التعريف، أعني قوله: «وهو الذي يدخل في حقيقة جزئياته» المعنى

يراد بالداخل غير الخارج؛ فإن حمل على الظاهر يكون المراد بالذاتي حين ما شرع في التقسيم المعنى الثاني، ولذا أعاده مظهرًا فلم يكتف بالمضمر، وإن أمكن حمل

الأخص الغير الشامل للنوع كما بينا. وفي مقام التقسيم أعني قوله: «والذاتي إما مقول في جواب ما هو إلخ» المعنى الأعم الشامل له بقرينة تقسيمه إليه وإلى قرينه أعني الجنس والفصل؛ فلا يكون توافق بين التعريف والتقسيم.

وحاصل الجواب أن يقال: لا نسلم عدم التوافق بينهما بناء على أنه يمكن تأويل المعنى الأخص بالمعنى الأعم على سبيل المجاز المرسل، بأن يراد من الداخل لازمه أعني: غير الخارج؛ ليشمل النوع فيتفق التعريف والتقسيم، وحينئذ تكون اللام في قوله: «والذاتي إما مقول إلخ» إشارة إلى الذاتي المعرف بالداخل المؤول بغير الخارج بناء على قاعدة إعادة الشيء معرفة فإنه يكون عين الأول.

(قوله: فإن حمل على الظاهر إلخ) يعني إذا لم يؤول الدال بغير الخارج بل أبقي على ظاهره يكون المراد من الثاني في المقام الأول المعنى الأخص، وفي المقام الثاني المعنى الأعم من غير تطبيق لأحد المقامين على الآخر. والعدول في مقام التقسيم عن المضمر حيث لم يقل: وهو إما مقول في جواب ما هو، مع تقدم ذكر الذاتي في قوله: «والكلي إما ذاتي» إلى الظاهر المعرف باللام حيث قال: والذاتي إما مقول في جواب ما هو -للدلالة على مغايرة الذاتي في المقامين؛ لأن المضمر يدل على العينية، والمعرف باللام يدل على الغيرية.

فإن قلت: لا نسلم أن المضمر يدل على العينية لأنه يمكن أن يراد من الضمير غير ما أريد من الظاهر في الأمور المحتملة للمعاني المختلفة وإن كان عائدًا إليه، وهو المسمى بصنعة الاستخدام كما في قوله:

إذا نزل السماء بأرض قوم — رعيناه وإن كانوا غضابا

فالضمير في «رعيناه» يعود على السماء، وإن كان المراد به غير ما أريد من السماء؛ إذ المراد به النبات وبالسماء المطر. وهنا يراد من الذاتي في قوله: «والكلي إما ذاتي» المعنى الأخص، ومن ضميره، على تقدير أن يقول: وهو إما مقول في جواب ما هو المعنى الأعم؛ فلا يكون الضمير دالًا على العينية.

المضمر على الاستخدام لكن الغالب في المضمر إرادة المعنى الأول. وأما حديث إعادة الشيء معرفة فأصل يعدل عنه كثيرًا للقرائن، وإن حمل على التأويل المذكور فالذاتي في مشرع التقسيم جار على أصل إعادة الشيء معرفة.

(وإما عرضي، وهو الذي يخالفه) أي لا يدخل في حقيقة جزئياته بأحد المعنيين أي بأن لا يكون جزءًا أو بأن يكون خارجًا (كالضاحك بالنسبة إلى

قلت: الغالب في الضمير اعتبار العينية لأنها الظاهر من الضمير فلا اعتداد بغير الغالب، وإلى هذا السؤال والجواب أشار الشارح المحقق بعد ذلك بقوله: وإن أمكن حمل المضمر على الاستخدام إلخ.

فإن قلت: لا نسلم أن اللام تدل على الغيرية بناء على أن إعادة حرف التعريف يدل على العينية على ما هو القاعدة.

قلت: قرينة التقسيم إلى الجنس والنوع والفصل قد قطعت عرق العينية، وإلى هذا أشار بقوله: فأصل يعدل عنه كثيرًا للقرائن.

(قوله: وإما عرضي) ليس المراد بالعرض ما يقابل الجوهر، أعني: ما لا يقوم بذاته بل المراد به الخارج المحمول على الشيء.

(قوله: وهو الذي يخالفه) التخالف: التقابل بين الشيئين. وهو على أربعة أقسام: تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر. وتقابل الإيجاب والسلب كزيد قائم وزيد ليس بقائم. وتقابل التضاد كالبياض والسواد. وتقابل التضايف كالعلية والمعلولية والوحدة والكثرة؛ فهنا إما تقابل الإيجاب والسلب كما أشار إليه الشارح أو تقابل التضاد.

(قوله بأحد المعنيين) يريد أن للعرضي عند أهل الميزان معنيين متقابلين كمعنى الذاتي؛ فإن فسر الذاتي بالمعنى الأخص الغير الشامل للنوع يكون تفسير العرضي شاملًا له، وإن فسر بالمعنى الأعم يكون تفسير العرضي غير شامل له بناء على أن نقيض الأخص أعم وبالعكس.

(قوله: أي بأن لا يكون جزءًا) إشارة إلى نقيض المعنى الأخص للذاتي فيكون النوع داخلًا في العرضي؛ لأن مفهوم غير الداخل صادق عليه.

(قوله: أو بأن يكون خارجًا) إشارة إلى نقيض المعنى الأعم للذاتي، وهذا المفهوم غير صادق على النوع فلا يكون عرضيًا.

الإنسان) فإنه خارج؛ لأن القاعدة أن نوعًا ما إذا كان له خواص مترتبة كالناطق والمتعجب والضاحك فأقدمها يعتبر ذاتيًا لأن الذاتي أقدم.

(لأن القاعدة إلخ) جواب عما يقال: إن الحكم على الناطق بأنه داخل في حقيقة الإنسان، وعلى الضاحك بأنه خارج عنها تحكم؛ لكونهما متساويين في اختصاصهما بالإنسان.

وحاصل الجواب: أن اختصاص الناطق بالإنسان أقوى من اختصاص الضاحك به؛ لأن اختصاص الضاحك تابع ومتفرع على اختصاص الناطق به بناء على أن الإنسان ما لم يتصف بالإدراك مطلقًا -وهو النطق- لم يتصف بالانفعال عند إدراك الأمور الغريبة -وهو الضحك، ولذا جرت عادتهم على أن الأقدم من الخواص المرتبة أي التي يكون بينها تقدم وتأخر بالذات بأن يكون بعضها تابعًا وبعضها متبوعًا يعتبرونه ذاتيًا؛ لقرب ذلك الأقدم إلى تلك الماهية.

وعبارة بعضهم هنا: يفرق بين الذاتي والعرضي بطريقين: أحدهما: بوضع اللفظ، فما كان داخلًا في مسمى اللفظ فهو ذاتي وإلا فهو عرضي، ولما فتشنا كتب اللغة وجدنا أن الإنسان موضوع للحيوان الناطق لا غير كان الناطق داخلًا كالحيوان، والضاحك خارجًا؛ فلذا كان الناطق ذاتيًا والضاحك عرضيًا.

وثانيهما: بفرض العقل، وهو أن يطلب العقل ويتعرف حقيقة مركبة من شيئين مثلًا، فيكون ما عداهما خارجًا عنها؛ فإذا قيل: ما مسمى السكنجبين؟ فنقول: الخل والعسل، وأما نفعه للصفراء أو غيرها فأمور خارجة عن مسماه، وذلك إنما جاءنا من أحد الطريقين: إما من وضع السكنجبين أو من اعتبار العقل.

والحاصل أن تمييز الذاتي من العرضي سهل في المعاني اللغوية والمفهومات الاعتبارية العقلية والموضوعات الاصطلاحية. وأما التمييز بين الذاتي والعرضي في الماهيات الحقيقية كالإنسان والحيوان فمتعذر أو متعسر؛ إذ الاطلاع على الحقائق مختص بالله تعالى عند بعض أو بمن له قدم عال في الاطلاع على الحقائق. هذا تحقيق المقام.

(قوله كالناطق) أي المدرك الكلي.

(قوله: والمتعجب) أي المدرك للأمور الغريبة.

(قوله: والضاحك) أي المنفعل عند إدراك الأمور الغريبة؛ فإن الأول مقدم على الثاني، والثاني على الثالث؛ لأن الانفعال عند إدراك الأمور الغريبة متفرع على إدراكها تفرع المسبب

فإن قلت: حقيقة النوع عين الذات؛ فكيف يكون ذاتيًا؟

قلت: جوابه المشهور أن إطلاق الذاتي عليه اصطلاحي لا لغوي؛ فلا يقتضي المغايرة بين المنسوب والمنسوب إليه. وأقول: الذاتي كما يطلق على نفس الحقيقة يطلق على ما صدق عليه الحقيقة؛ فربما يراد بالذات هاهنا المعنى الثاني فيمكن نسبة نفس الحقيقة إلى ما صدق عليه الحقيقة كما يمكن نسبة جزئيها إليه (والذاتي) قد سبق بيان ما هو المراد منه، وهو أقسام ثلاثة؛ لأنه إما مقول في جواب ما هو، أو في جواب أي شيء هو في ذاته، وهو الفصل، والمقول في جواب ما هو إما بحسب الشركة فقط وهو الجنس، أو بحسب الشركة والخصوصية معًا وهو النوع، ولذا قال: (إما مقول في جواب ما هو بحسب

عن السبب، وإدراكها متفرع على مطلق الإدراك تفرع الخاص عن العام؛ فيكون الناطق من بين هذه الخواص ذاتيًا للإنسان لا غير.

(قوله: وأقول الذات كما تطلق إلخ) يريد أن الذات كما تطلق على الحقيقة الكلية كالإنسان مثلًا كذلك تطلق على الحقيقة الجزئية أعني الحصص الحاصلة من الحقيقة الكلية في ضمن الذوات المشخصة، كالإنسان الحاصل في ضمن زيد وعمرو؛ فهاهنا ثلاثة أشياء: أحدها: أجزاء الإنسان مثلًا أعني: الحيوان والناطق والإنسان المطلق والإنسان المقيد بالتشخصات، فكما يقال لكل واحد من الحيوان والناطق: إنه ذاتي باعتبار نسبته إلى الذات التي هي الإنسان المقيد بناء على تحقق المغايرة بين المنسوب والمنسوب إليه- كذلك يمكن أن يقال للإنسان المطلق أعني النوع: إنه ذاتي باعتبار نسبته إلى تلك الذات بناء على تحقق المغايرة بينهما، غاية ما في الباب أن المنسوب والمنسوب إليه في الثاني يطلق عليهما اسم الذات، وهذا لا يستلزم العينية لتغايرهما بالذات لأن المطلق غير المقيد؛ فعلى هذا يكون إطلاق الذاتي على النوع مستقيمًا بحسب اللغة أيضًا، وهذا كله بناء على أنها نسبة لغوية فإن لم تكن نسبة لغوية بل هي كلمة برأسها موضوعة في الاصطلاح على معناها كما قاله الكاتبي؛ فلا حاجة إلى تصحيح نسبتها إذ لا نسبة حينئذ.

(قوله: إما مقول في جواب ما هو) أصل «مقول»: «مقوول» من القول بمعنى التكلم والتلفظ أي يقال ويُتكلم في جواب السؤال بما الاستفهامية. وتفسير بعضهم القول بمعنى

الشركة) فقط (كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس) فإن الحيوان جواب

الحمل تفسير باللازم؛ لأن الجواب محمول على السؤال و«ما» هذه استفهامية مستكشفة عن الحقيقة. ولفظ «هو» عبارة عن المسئول عنه.

فإن قيل: يلزم أن يكون الضمير تثنية أو جمعًا هنا لأن السؤال في هذه الصورة بحسب الشركة وهي تقتضي التعدد.

فالجواب: أن الضمير إن كان عائدًا إلى المسئول عنه أعم من الواحد والمتعدد لم يرد السؤال. أو يقال: ذكر «هو» على سبيل التمثيل فكأنه قال في جواب ما هو مثلًا: يعني إذا كان المسئول عنه واحدًا يقال: ما هو.

واعلم أن السائل بـ«ما» يطلب تمام ماهية المسئول عنه، فإذا كان السؤال عن شيء واحد يكون طالبًا لماهية مختصة به، وإن كان عن شيئين أو وشيئًا يكون طالبًا للماهية المشتركة بينهما: مثلًا إذا سئل عن الإنسان بما هو ؟ يجاب بالحيوان الناطق لأنه تمام الماهية المختصة به، ولا يجاب بالحيوان فقط ولا بالناطق فقط؛ لأن كل واحد منهما جزء الماهية لا تمامها، ولا بغيرهما كالضاحك مثلًا لأنه خارج عنها. وإذا سئل عن الإنسان والفرس بما هما ؟ أو عنهما وعن البغل مثلًا بما هم ؟ يجاب بالحيوان فقط؛ لأنه تمام المشترك، ولا يجاب بالحيوان الناطق ولا بالناطق فقط؛ لأن كل واحد منهما مختص لا مشترك، ولا بالجسم النامي ولا بما فوقه من الأجناس؛ لأنه جزء المشترك لا تمامه.

وأما السائل بأي شيء ؟ فهو إنما يسلب الجواب بالمميز لا غير، فإن سئل بأي شيء هو في ذاته ؟ يكون الجواب بالمميز الذاتي، وإن سئل بأي شيء هو في عرضه؟ يكون الجواب بالمميز العرضي، وإن سئل بأي شيء هو ؟ من غير تقييد يكون الجواب على الإطلاق، أي يجوز أن يجاب بالذاتي أو بالعرضي، مثلًا إذا سئل عن الإنسان بأي شيء هو في ذاته ؟ يكون الجواب بالناطق، وإذا سئل بأي شيء هو في عرضه ؟ يكون الجواب بالضاحك، وإذا سئل بأي شيء هو ؟ يكون الجواب بالناطق فقط أو الضاحك، وأما العرضي فلا يقع في الجواب أصلًا كما يأتي في الشارح. هذه هي القاعدة في هذا المقام.

(قوله: كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس) أي فالحيوان جنس لأنه مقول على الإنسان والفرس بحسب الشركة المحضة، وكل ما شأنه كذلك فهو جنس فالحيوان جنس. ومعنى كون الشركة محضة أنها خالصة من شائبة الخصوصية بقرينة ذكرها -أي الخصوصية- في

لقولنا: ما الإنسان والفرس؟ لا لقولنا: ما الإنسان؛ لأن السائل بما هو إنما يسأل عن تمام الحقيقة، وليس الحيوان تمام حقيقة الإنسان المختصة بل تمام حقيقته المشتركة مع الفرس؛ فلابد من قولنا: فقط، وإلا لم يصح قوله (وهو) أي ذلك المقول (الجنس) لأن النوع أيضًا مقول بحسب الشركة في الجملة فكان المراد منه ذلك وإن لم يذكره (ويرسم بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو) فالكلي جنس للجنس شامل لسائر الكليات، والمقول إنما ذكر ليتعلق به على كثيرين؛ فليس شيء منهما مستدركًا، وإنما ذكر «على كثيرين» ليوصف بقوله: «مختلفين بالحقيقة». وقوله: «مختلفين بالحقائق» احتراز بذلك عن النوع والخاصة والفصل القريب. وتخصيص الاحتراز بالنوع تحكم. وقوله: «في جواب: ما هو» احترازٌ عن الفصل البعيد والعرض العام وخاصة الجنس،

الكلي المقابل لهذا الكلي الذي نحن بصدده وهو الحيوان؛ فإن مقوليته عليهما محضة بل فيها خصوصية على ما يأتي. قوله: «بالشركة» التي بين الحقائق أو التي بين الأفراد بقرينة.

(قوله: مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو احتراز عن **الفصل البعيد إلخ**) الفصل البعيد للنوع هو الفصل القريب للجنس؛ فيكون مميزًا للجنس عن جميع ما عداه فيكون مساويًا له، كالحساس المساوي للحيوان المميز له عن النباتات، فإذا قيل في تعريف الحيوان: «هو نام حساس» كان «الحساس» مميزًا له عن جميع ما يشاركه في هذا الجنس كالشجر، ويميز الإنسان أيضًا عما يشاركه في هذا الجنس؛ فالحساس فصل بعيد للنوع يميزه عما يشاركه في جنسه البعيد وهو النامي، وفصل قريب للجنس يميزه عما يشاركه في جنسه القريب وهو النامي أيضًا؛ فهو جنس بعيد بالنسبة للنوع قريب بالنسبة للجنس، ويكون النامي فصلًا أيضًا مميزًا للإنسان عما يشاركه في مطلق الجسم كالحجر ومثله الحيوان لأنه مساو له فهو يميز تميزه؛ فيكون جنسًا وفصلًا بالاعتبار، لا أنه إن أتى به في جواب أي شيء هو في ذاته؟ فهو فصل، وإن أتى به في جواب ما هو؟ فهو جنس.

وخاصة الجنس هي الخارجة المخصوصة بالجنس كالماشي المخصوص بالحيوان. والعرض العام هو الخارج المتجاوز عن الحقيقة الواحدة، فإن كانت تلك الحقيقة حقيقة نوع فهو عرض عام للنوع كالآكل والشارب والنائم المتجاوز عن النوع الواحد دون الجنس الواحد لاختصاصها بجنس الحيوان وهو المسمى بخاصة الجنس.

وإنما كان هذا وأمثاله رسمًا لأن المقولية عارضة للكليات، والتعريف بالعارض رسم، وذلك لأن الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة سواء قيل عليها أو لم يقل. أما المقولية وكونه صالحًا لهما فمما يعرض له بعد تقومه. كذا في شرح الإشارات؛ فلا يلتفت إلى ما يقال من أنها حدود لكونها أمورًا اعتبارية.

فإن قلت: جنس الجنس أخص من مطلق الجنس، ولا يجوز تعريف العام بأحد خواصه.

والفرق بين العرض العام للنوع وخاصة الجنس اعتباري؛ فإن الأكل وما أشبهه عرض عام للنوع باعتبار تجاوزه عن نوع الإنسان إلى غيره من الأنواع، وخاصة للجنس باعتبار عدم تجاوزه عن جنس الحيوان إلى غيره من الأجناس، وإن كانت تلك الحقيقة حقيقة جنس فهو عرض عام للجنس لتجاوزه عن الجنس الواحد إلى غيره من الأجناس كالتغذية المتجاوزة عن الحيوان إلى الجسم النامي، والعمق المتجاوز عنه إلى الجسم، والوجود المتجاوز عنه إلى الجوهر؛ فإن هذه الأمور مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة إما لمساواتها للجنس كالفصل البعيد والعرض العام للنوع وخاصة الجنس أو لأعميتها من الجنس كالعرض العام للجنس، وقيد «في جواب ما هو» يخرجها. وعليك بهذه القواعد فإنها من أحسن الفوائد.

(قوله: **لكونها أمورًا اعتبارية**) أي لكون الكليات أمورًا اعتبارية حصلت مفهوماتها المذكورة أولًا ووضعت أسماؤها بإزائها كما صرح به الشيخ في الشفا فلا يكون لها حقائق غير تلك المفهومات؛ فالتعريف بها يكون حدودًا لا رسومًا، وهذا هو المعتمد. قال القطب في شرح الشمسية: ليس حقيقة الأمور الاصطلاحية إلا ما عينها لها أهل الاصطلاح واعتبروها بإزائها كما أنه ليس حقيقة الإنسان إلا ما وضعه الواضع فهي حدود جزمًا إلخ؛ فكان عليه أن يذكر التعريف الذي هو أعم.

(قوله: **فإن قلت: جنس الجنس إلخ**) يريد أن تعريف مطلق الجنس بالكلي غير صحيح؛ لأن الكلي جنس للجنس، وجنس الجنس أخص من مطلق الجنس لكون المقيد أخص من المطلق، ولا يجوز تعريف الأعم بالأخص كتعريف الحيوان بالإنسان، وإلا يلزم أن لا يكون التعريف جامعًا.

قلت: إن أريد عدم الجواز عند اتحاد اعتباري معرفيته وخصوصيته فمسلم لكنه غير مفيد، وإن أريد مطلقًا فممنوع، وذلك لأن الكلي بمفهومه معرف وأعم من مطلق الجنس، وباعتبار عارض هو كونه جنسًا للجنس أخص منه وغير معرف؛ فالأمران جائزان المتغايران بالاعتبارين.

(وإما مقول في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية

(قوله: قلت: إن أريد عدم الجواز إلخ) يعني إذا أريد بعدم جواز التعريف بالأخص عدم جوازه عند اتحاد اعتباري معرفيته وخصوصيته أي كونه معرفًا -بكسر الراء- وكونه خاصًا فمسلم أنه لا يجوز، ولكنه غير مفيد عدم جواز التعريف بالأخص أي لا يلزم منه عدم الجواز لجواز أن لا يعتبر اتحاد الاعتبارين بل يعتبر اختلافهما، وإن أريد أنه لا يجوز تعريف الأعم بالأخص مطلقًا سواء اعتبر اتحاد الاعتبارين أو اختلافهما فلا نسلم عدم الجواز مطلقًا لجوازه عند اختلاف الاعتبارين، وهاهنا كذلك فإن الكلي باعتبار مفهومه أي باعتبار مقوله الأول -أعني غير المانع من الشركة- معرف وأعم من مطلق الجنس، وباعتبار عروض كونه جنسًا للجنس أي مقوله الثاني -أعني كونه مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو- أخص منه؛ فتكون معرفيته باعتبار عموم مفهومه الذاتي، وخصوصيته باعتبار خصوص مفهومه العارضي، أي يكون باعتبار المقول الأول معرفًا وأعم، وباعتبار المقول الثاني أخص وغير معرف.

وملخص الجواب: أن الكلي له اعتباران: اعتبار مفهومه، واعتبار كونه جنسًا للجنس، وهو بالاعتبار الأول أعم من الجنس والتعريف به بهذا الاعتبار، وبالاعتبار الثاني أخص منه والتعريف به ليس بهذا الاعتبار؛ فلا يكون تعريفًا للعام بالخاص.

(قوله: فالأمران) أي كونه أعم ومعرفًا وكونه أخص. وقوله: «بالاعتبار» أي اعتبار المفهوم واعتبار كونه جنسًا هنا.

(قوله: والخصوصية) في الصحاح: فتح الخاء فيه أفصح من ضمها، وكان وجهه أن الخصوص -بفتح الخاء- صفة مشبهة فبدخول ياء المصدر عليه يصير بمعنى المصدر، وبضمها مصدر بنفسه فلا يليق إلحاق الياء به.

معًا كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو) أي يكون جوابًا عن السؤال عن فرد خاص وعن فردين؛ فالإنسان جواب لقولنا: ما زيد؟، ولقولنا: ما زيد وعمرو؟ لأنه تمام الحقيقة لكل فرد من أفراده المختلفة بالعوارض المشخصة (وهو) أي ذلك المقول (النوع، ويرسم بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو) فذكر الكلي والمقول وعلى كثيرين ليس بمستدرك كما مر. وقوله: «مختلفين بالعدد دون الحقيقة» احتراز عن الجنس والخاصة والعرض العام والفصل البعيد. وتخصيصه بالاحتراز عن الجنس تحكم. وقوله: «في

(قوله: معًا) منصوب على الحالية؛ لأن كلمة «مع» إذا استعملت مفردة تنون وتكون من الأحوال المؤكدة للاجتماع المستفادة من الواو، وأصلها لمكان الاجتماع أو زمانه نحو: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ﴾ [يوسف: ٣٦]، ونحو: ﴿أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا﴾ [يوسف: ١٢]، وقد يراد بها مجرد الاجتماع والاشتراك من غير ملاحظة المكان والزمان نحو: ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، ﴿وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وهي هنا من هذا القبيل؛ فليس المراد بالمعية الزمانية بأن يحمل الإنسان مثلًا حملًا واحدًا على سبيل الشركة والخصوصية في آن واحد بل المراد الاجتماع في المقولية؛ فيكون قوله: «معًا» توكيدًا لمجموع قوله: «بحسب الشركة والخصوصية» فكأنه قال: جميعًا. ومعنى الاجتماع في المقولية ثبوت هذين الوصفين للنوع أعني كونه مقولًا في جواب ما هو بحسب الشركة بأن يحمل على جملة الأفراد كزيد وعمرو لاشتراك الجميع في جواب واحد وهو الإنسان، وكونه مقولًا في جواب ما هو بحسب الخصوصية بأن يحمل على فرد واحد؛ فمجموع هذين الوصفين ثابت للنوع، وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله: أي يكون جوابًا عن السؤال عن فرد خاص وعن فردين إلخ.

فإن قيل: النوع المتعدد الأفراد في الخارج مقول بحسب الشركة والخصوصية، وأما النوع المنحصر في شخص كالشمس فهو مقول بحسب الخصوصية فقط. قلنا: يكفي الاشتراك في الأفراد الفرضية فلا إشكال.

(قوله: كالإنسان بالنسبة إلخ) أي فإن الإنسان نوع لأنه جواب بحسب الشركة والخصوصية، وكل ما هو كذلك فهو نوع؛ فالإنسان نوع.

جواب ما هو» احتراز عن الفصل القريب وخاصة النوع فإنهما مقولان في جواب: أي شيء هو في ذاته أو في عرضه؟.

فإن قلت: الجنس وأمثاله يقال على كثيرين مختلفين بالعدد أيضًا كالحيوان في جواب: ما زيد وعمرو، وهذا الفرس وذلك الفرس فكيف يحترز عنها؟ قلت: هذا إن ورد فإنما يرد على من يحترز عنها بوصف الكثيرين بالمتفقين بالحقيقة، أما هاهنا فلما نفى الاختلاف بالحقيقة بقوله: «دون الحقيقة» صح الاحتراز عنها لأن الحيوان مثلًا لا يصح أن يقع جوابًا إلا إذا اشتمل السؤال على مختلفين بالحقيقة وإن اشتمل معها على المتفقين أيضًا، على أن وروده عليه في حيز المنع أيضًا؛ فإن

(قوله: فإن قلت الجنس وأمثاله) أي الفصل البعيد وخاصة الجنس والعرض العام، يريد: إنك قلت: وقوله: مختلفين بالعدد احتراز عن الجنس وأمثاله مع أن الجنس وأمثاله يقالان على كثيرين مختلفين بالعدد أيضًا فلا يصح الاحتراز بهذا القيد عنهما؛ لأن هذا القيد صادق على الجنس وأمثاله، والقيد الصادق على الشيء لا يخرجه بل يدخله؛ فلا يكون تعريف النوع مانعًا لدخول الجنس وأمثاله فيه.

(قوله: قلت هذا إلخ) حاصل الجواب: أنا لا ندعي أن قيد المختلفين بالعدد مستقل بإخراج الجنس وأمثاله بل ندعي أنه مع قيد «دون الحقيقة» فالمجموع هو المخرج للمذكورات؛ لأن نفي اختلاف الحقيقة مستلزم لاتفاقها، واتفاق الحقيقة يوجب إخراج الجنس وأمثاله؛ لأن الجنس في المثال المذكور وإن وقع مقولًا على كثيرين متفقين بالحقيقة لكن لا باعتبار اتفاق الحقيقة بل باعتبار اختلاف الحقيقة المستفاد من الجمع في السؤال بين أفراد الحقيقتين، ولهذا لو بدلت في السؤال اختلاف الحقيقة باتفاقها بذكر أفراد الحقيقة الواحدة وقلت: «ما زيد وعمرو؟» لا يصلح أن يقال في جوابه: إنه حيوان، بل ينبغي أن يقال: إنه إنسان.

لكن قد يقال: إن عدم الاختلاف بالحقيقة مع الاتفاق فيها متلازمان فلا تفاوت في ورود الاعتراض بين نفي الاختلاف بالحقيقة وإثبات الاتفاق فيها؛ فقول الشارح: قلت: هذا إن ورد إلخ ممنوع بل العبارتان متساويتان في الورود

صحة الجواب بالجنس ناظرة إلى اشتمال السؤال على الحقيقتين المختلفتين وإلى جعل المتفقين في حكم الواحدة.

(وإما غير مقول في جواب: ما هو، بل مقول في جواب: أي شيء هو في ذاته) فإن السؤال: بأي شيء هو؟ إنما هو عن المميز فإن قيد بقوله: «في ذاته» فعن المميز الذاتي، وإن قيد بقوله: «في عرضه» فعن المميز العرضي، وإن أطلق فعن المميز المطلق، ولذا قال: (وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس كالناطق بالنسبة إلى الإنسان) تنبيهًا على أن كل ماهية لها فصل فلها جنس ألبتة، وهو المذكور في الشفاء. وأما المتأخرون فاختاروا المذكور في الإشارات وهو أن الفصل أعم من أن يميز الشيء عن المشاركات الجنسية أو المشاركات الوجودية، وهذا الخلاف مبني على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين عند المتقدمين وجوازه عند المتأخرين؛ فكأن المصنف اختار مذهب المتقدمين

(قوله: وإلى جعل المتفقين) بلفظ التثنية إشارة إلى كل فردين من حقيقة واحدة كزيد وعمرو من حقيقة الإنسان، وهذا الفرس وذاك الفرس من حقيقة الفرس.

(قوله في حكم الواحدة) صفة لمحذوف أي في حكم الحقيقة الواحدة، يعني يجعل كل فردين من الحقيقة الواحدة بمنزلة الحقيقة الواحدة، فيشتمل السؤال على الحقيقتين المختلفتين ويكون المذكور في الجواب مقولًا على كثيرين مختلفين بالحقيقة؛ فيكون تعريف النوع مانعًا فلا يدخل فيه الجنس وأمثاله.

(قوله تنبيهًا) لو قال: وإنما قال في الجنس تنبيهًا إلخ لكان أولى.

(قوله: وكأن المصنف اختار إلخ) يعني أن كل ماهية لها فصل فلها جنس ألبتة. واعلم أنه لا خلاف بين المتقدمين والمتأخرين في أن هذا لم يوجد له مثال، وإنما الخلاف في الجواز العقلي؛ فمن قال بجواز تركب الماهية من أمرين متساويين كماهية الجنس العالي وهو الجوهر فإنه مركب من أمرين متساويين وهما القائم بنفسه ومحل الأعراض وكل منهما مساوٍ للآخر -وهم المتأخرون- زادوا «أو في الوجود» فقال: ما يميز الشيء عما يشاركه في الجنس أو في الوجود؛ لأن الماهية إذا لم يكن لها جنس فلا أقل من أن يكون لها مشاركات في الوجود، وحينئذ يكون فصلها مميزًا لها عن هذه المشاركات.

ولم يذكره في حده اكتفاء بما قبله، وأشار في الموضعين إلى المذهبين (وهو

واحتج المتقدمون على منعه: لأن الماهية لو تركبت من أمرين متساويين فإما أن لا يحتاج أحدهما إلى الآخر، وهو محال ضرورة احتياج بعض أجزاء الماهية إلى البعض الآخر ليحصل كمال الاتصال، وإما أن يحتاج وحينئذ فلا يخلو إما أن يحتاج كل منهما إلى الآخر أو يحتاج أحدهما إلى الآخر دون احتياج الآخر إليه، فعلى الأول يلزم الدور، وعلى الثاني يلزم الترجيح بدون مرجح. وأجاب المحقق الشريف عن الأول: بأنا لا نسلم وجوب احتياج بعض أجزاء الماهية إلى البعض الآخر وإنما يجب ذلك في الأجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود العيني، أما الأجزاء المحمولة على الماهية فلا؛ لأن الأجزاء المحمولة على الماهية أجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي، وعن الثاني: بأنا لا نسلم لزوم الدور لأنه إنما يلزم إذا كان الاحتياج من جهة واحدة، لم لا يجوز أن يكون من جهتين كاحتياج الصورة إلى الهيولى في العروض واحتياج الهيولى إلى الصورة في التشخص، أو أن هذا من الدور المعي لا الرتبي فإن الدور المعي غير محال كما في توقف الجرم على العرض وتوقف العرض عليه، وعن الثالث: بأنا لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح لأنه لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة؛ فلا يلزم من الاحتياج من أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

(قوله: ولم يذكره في حده) أي لم يذكر الجنس في تعريف الفصل؛ فأراد بالحد التعريف بناء على أنه قد يطلق على القول الجامع المانع وإلا لم يكن موافقًا لقوله: ويرسم بأنه كلي إلخ، أي لم يقل: ويرسم بأنه كلي مقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته ؟ اكتفاء بذكر الجنس فيما قبله حيث قال: وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس.

(قوله: وأشار) عطف على قوله: «اختار» أي: وأشار في موضع التقسيم إلى مذهب المتقدمين، وفي موضع التعريف إلى مذهب المتأخرين. وهاهنا سؤال، وهو: كيف يكون الناطق فصلًا والضاحك خاصة للإنسان مع أن الملك ينطق ويضحك ويبكي والجن كذلك، فلا يجوز الناطق فصلًا ولا الضاحك خاصة؟ فالجواب: أن هذا الكلام مبني على مذهب الحكماء وهم ينكرون الملك والجن؛ لأن فن المنطق من الحكمة. أو تقول: إن الفصلية والخاصية إنما هما بالنظر إلى الجسم الكثيف لا اللطيف كما هو الظاهر من نماء الحيوان، وأما نطق بعض الحيوانات فليس بالطبع بل بالتعليم. ثم إن الفصل ينقسم قسمين: مقوم ومقسم، وذلك أن له نسبتين: نسبة إلى النوع، ونسبة إلى الجنس أي جنس ذلك النوع، فأما نسبته إلى

النوع فهو مقوم أي داخل في قوامه وجزء له، وأما نسبته إلى الجنس فهو مقسم له أي محصل له قسمًا، فإنه إذا انضم إلى الجنس صار المجموع قسمًا من الجنس ونوعًا له، مثلًا الناطق إذا نسب إلى الإنسان فهو داخل في قوامه وماهيته، وإذا نسب إلى الحيوان صار حيوانًا ناطقًا وهو قسم من الحيوان.

إذا علمت هذا فنقول: الجنس العالي يجب أن يكون له فصل مقسم لوجوب أن يكون تحته أنواع، وفصول الأنواع بالقياس إلى الجنس مقسمات له، والنوع السافل يجب أن يكون له فصل مقوم ويمتنع أن يكون له فصل مقسم، أما الأول فلوجوب أن يكون فوقه جنس، وكل ما له جنس لا بد أن يكون له فصل يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس، وأما الثاني فلامتناع أن يكون تحته أنواع وإلا لم يكن سافلًا، والمتوسطات أنواعًا كانت أو أجناسًا يجب أن يكون لها فصول مقومات لأن فوقها أجناسًا، وفصول مقسمات لأن تحتها أنواعًا؛ فكل فصل يقوم العالي فهو يقوم السافل، ومقوم المقوم مقوم من غير عكس كلي أي ليس كل مقوم للسافل مقومًا للعالي؛ لأنه قد ثبت أن جميع مقومات العالي مقومات للسافل فلو كان جميع مقومات السافل مقومات العالي لم يكن بين العالي والسافل فرق، وليس المراد بالعالي ما فوق الجميع، وبالسافل ما تحت الجميع بل المراد بالعالي الفوقاني وبالسافل التحتاني، وينعكس جزئيًا بأن يكون بعض مقوم السافل مقومًا للعالي فإن الجنس مقوم للسافل وهو الإنسان، ومقوم للعالي أيضًا وهو الحيوان، وكل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالي؛ لأن معنى تقسيم السافل تحصيله في نوع، وكل ما يحصل السافل في نوع يحصل العالي فيه فيكون العالي حاصلًا أيضًا في ذلك النوع وهو معنى تقسيمه للعالي، ولا ينعكس كليًا أي ليس كل مقسم للعالي مقسمًا للسافل؛ لأن فصل السافل مقسم للعالي وهو لا يقسم السافل بل يقومه، وينعكس جزئيًا فإن بعض مقسم العالي مقسم للسافل، وهذا البعض هو مقسم السافل، فإن الناطق مقسم للجسم ومع ذلك هو مقسم للحيوان أيضًا، وليس في الإنسان وراء الجوهر إلا فصول مقومة للإنسان ومقسمة للجوهر، وتلك الفصول هي قابل الأبعاد الثلاثة والنامي والحساس والناطق، وكذا ليس فيه وراء الجسم إلا فصول مقومة له ومقسمة للجسم وهي الثلاثة الأخيرة، وليس فيه وراء النامي إلا فصلان مقومان له ومقسمان للنامي وهما الأخيران، وليس فيه وراء الحيوان إلا فصل واحد وهو الناطق فهو مقوم له ومقسم للحيوان؛ فإذا ترتبت الأجناس كان الذي تحت الجنس العالي مركبًا منه ومن فصل وهكذا؛ فلا يميز السافل عن الذي فوقه إلا ما هو فصل مقوم له.

(الفصل) القريب إن ميزه عن المشاركات في الجنس القريب الذي يصح جوابًا عن الماهية، وجميع المشاركات في ذلك الجنس كالناطق والحيوان، والبعيد الذي لا يصح جوابًا عن الماهية وجميع مشاركاتها في ذلك الجنس كالحساس والنامي (ويرسم بأنه كلي يقال على الشيء في جواب: أي شيء هو) يخرج الجنس والنوع لعدم مقوليتهما في جواب: أي شيء، بل في جواب: ما هو، والعرض العام لعدم مقوليته في الجواب أصلًا (في ذاته) يخرج الخاصة (وأما العرضي) فقسمان: خاصة وعرض عام؛ لأنه إن اختص بحقيقة واحدة فخاصة، وإن اشتمل على الحقائق فعرض عام. وباعتبار هذا التقسيم صار الكليات خمسًا، وإن اندرج فيه تقسيم آخر على ما قال: (فإما أن يمتنع انفكاكه عن الماهية) سواء امتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي هي كالفردية للثلاثة، أو عن الماهية الموجودة كالسواد للحبشي (وهو العرض اللازم) فالأول لازم الماهية، والثاني لازم الوجود (أو لا يمتنع) انفكاكه عن الماهية (وهو العرض المفارق) لإمكان مفارقته سواء وقعت بالفعل سريعًا كحمرة الخجل وصفرة الوجل أو بطيئًا كالشباب أو لم تقع أصلًا كالفقر الدائم لمن يمكن غناؤه (وكل واحد منهما) أي من اللازم والمفارق (إما أن يختص بحقيقة واحدة وهو الخاصة) فاللازم الخاصة (كالضاحك بالقوة و)

فإذا قلت: الإنسان جوهر ذو أبعاد ثلاثة أو جوهر نامي أو جوهر ناطق كانت هذه الفصول الأربعة مقومات للإنسان ومقسمات للجوهر، وهكذا الحيوان فإنه نوع باعتبار اندراجه تحت النامي، وجنس باعتبار الأنواع التي تحته فنقول: الحيوان جوهر ذو أبعاد أو جوهر نامي أو جوهر حساس؛ فهذه الفصول مقومات للحيوان ومقسمات للجوهر، وإذا أبدلت الجوهر بالجسم كان ما عدا ذا الأبعاد -وهو النامي والحساس- مقومًا للحيوان ومقسمًا للجسم، وكذا تقول في النامي فإنه نوع وجنس بالاعتبارين المذكورين، فذو الأبعاد مثلًا يقوم العالي كالجوهر ويقوم السافل كالإنسان، والناطق مثلًا يقسم السافل كالحيوان ويقسم العالي كالجوهر.

المفارق الخاصة كالضاحك (بالفعل للإنسان، وترسم) الخاصة (بأنها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط) خرج به غير النوع والفصل القريب، وخرجا بقوله: (قولًا عرضيًّا، وإما أن يعم) كل من اللازم والمفارق (حقائق فوق واحدة، وهو العرض العام كالمتنفس بالقوة) مثال للازم العرض العام (والفعل) مثال لمفارق العرض العام. وقوله: (للإنسان وغيره من الحيوانات) متعلق بهما، وبيان لعمومهما (ويرسم بأنه كلي يقال على ما تحت حقائق مختلفة) يخرج به غير الجنس والفصل البعيد، وخرجا بقوله: (قولًا عرضيًّا).

(قوله: **حقائق فوق واحدة إلخ**) أقول: إن كانت الحقائق المختلفة أجناسًا يكون الخارج الشامل لها عرضًا عامًّا للجنس لتجاوزه عن الجنس الواحد كالأسود الشامل للحيوان وغيره من الجمادات، والمتحيز الشامل لهما، وإن كانت أنواعًا فقط يكون الخارج الشامل لها عرضًا عامًّا للنوع باعتبار شموله للأنواع، وخاصة للجنس باعتبار اختصاصه فيه كالنائم والآكل والشارب فإنها شاملة لجميع أنواع الحيوان ومختصة به.

وقوله: «فوق واحدة» إشارة إلى أن المراد بالجمع الجمع المنطقي، وهو ما فوق الواحد؛ لأنه جمع ذكر في تعريفات هذا الفن، وكل جمع ذكر في تعريفات هذا الفن فالمراد به ما فوق الواحد؛ فهذا الجمع المراد به ما فوق الواحد. وأما عند أهل العربية فالأصح أن أقل الجمع عندهم ثلاثة، وقيل: اثنان لقوله عليه السلام: «الاثنان وما فوقهما جماعة» ورد هذا الاستدلال بأن المراد من الحديث بيان الجماعة الشرعية في بعض الأحكام كالجمعة على قول، والنزاع إنما هو في لفظ الجمع اللغوي.

(قوله: **متعلق بهما**) أي أن الجار والمجرور في قوله: «للإنسان وغيره» متعلق بالمتنفس بالقوة والمتنفس بالفعل، وبيان لشمول المتنفس لهما.

(قوله: **ويرسم بأنه كلي إلخ**) المراد من القول الحمل، حتى لا يرد أنه مناف لما سبق أن العرض العام لا يقال في الجواب أصلًا؛ لأن عدم وقوعه في الجواب لا يستلزم عدم حمله على شيء.

(الباب الثاني) في مقاصد التصورات، وهو باب (القول الشارح) ويرادفه: المعرف، ويسمى قولًا؛ لأن القول هو المركب، والمعرف مركب كليًّا عند قوم

خاتمة: مفهوم الكلي من غير اعتبار تقييده بمادة من المواد كلي منطقي، ومعروضه من حيث إنه معروض كلي طبيعي؛ لأنه طبيعة من الطبائع، والمجموع المركب من العارض والمعروض كلي عقلي؛ إذ لا تحقق له إلا في العقل.

ورد بأن الكلي المنطقي كذلك.

وأجيب بأن علة التسمية لا توجب التسمية بخلاف علة الوصفية.

فعلم من هذا التقرير أن الكلي المنطقي والعقلي ليسا بموجودين في الخارج بلا نزاع، وإنما النزاع في الكلي الطبيعي من حيث هو: هل هو موجود في الخارج أم لا؟ ومحل النزاع ليس في الكلي الطبيعي مطلقًا إذ منه الكليات الفرضية كشريك الباري تعالى شأنه والمفهومات العدمية كالعمى، وهذه ليست بموجودة في الخارج أيضًا بالاتفاق بل النزاع في الكلي الطبيعي الذي له أفراد موجودة في الخارج كالإنسان والحيوان وغيرهما، فإنهم اختلفوا فيه هل هو موجود بعين وجود أفراده أي في ضمن وجودها أو بمعنى وجود أفراده أي أن وجود أفراده وجود له أو بغير وجود أفراده، فعلى الأول الوجود واحد والموجود اثنان: الكلي وأفراده، وعلى الثاني الموجود واحد كالوجود، وعلى الثالث كل من الموجود والوجود اثنان، مثلًا الإنسان الكلي موجود في ضمن زيد على المذهب الأول، وعلى المذهب الثاني الموجود ليس هو إلا زيد، ولا وجود للإنسان الكلي في ضمنه، وحينئذ فإسناد الوجود إلى الإنسان مجاز من قبيل إسناد ما للأفراد إلى الكلي، وعلى الثالث الإنسان الكلي الذي في ضمن زيد موجود بوجود مستقل كما أن زيدًا موجود بوجود مستقل.

والأول مذهب بعض المحققين، والثاني مذهب بعض المتأخرين واختاره المحقق التفتازاني في متن التهذيب، وهو الحق؛ لأنه يرد على الأول أن الوجود الواحد إن كان قائمًا بكل منهما يلزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو باطل، وإن كان قائمًا بمجموعهما لا بكل واحد منهما يلزم وجود الكل بدون الأجزاء أي لأنها لم يقم بها الوجود وهو باطل أيضًا؛ فظهر أنه قائم بمحل واحد وهو الأفراد فثبت وجود الأفراد لا الكلي، وأما المذهب الثالث فليس بشيء، وتفصيل المقام مفوض إلى محله.

وغالبًا عند آخرين، والصحيح هو الأول؛ لأن المعرف من أقسام النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة؛ فإن كون النظر ترتيب أمور مبني على عدم صحة التعريف بالمفرد؛ فلو كان ذلك مبنيًا على هذا لزم الدور، ولهذا عرف بعضهم النظر بتحصيل أمر أو ترتيب أمور بل لأن المعرف لابد فيه من تصور ثبوت شيء

(قوله: **والصحيح هو الأول**) يعني أن الصحيح كون المعرف مركبًا كليًا حتى لا يجوز التعريف بالمفرد لا كونه مركبًا غالبًا حتى يجوز التعريف بالمفرد. واستدل بعضهم على عدم صحة التعريف بالمفرد بأن المعرف نظر بناء على أنه من أقسامه ووجوب صدق المقسم على أقسامه، وكل نظر مركب بناء على أن النظر ترتيب أمور معلومة، وهذا الاستدلال مشتمل على الدور كما أشار إليه الشارح المحقق.

وتقرير الدور على التفصيل أن يقال: عدم صحة التعريف بالمفرد مبني على كون كل نظر مركبًا، وكون كل نظر مركبًا مبني على كون كل نظر ترتيب أمور معلومة، وكون كل نظر ترتيب أمور معلومة مبني على عدم صحة التعريف بالمفرد؛ فيكون عدم صحة التعريف بالمفرد مبنيًا على عدم صحة التعريف بالمفرد كما بينا.

(قوله: **فلو كان ذلك مبنيًا على هذا**) أي لو كان عدم صحة التعريف بالمفرد مبنيًا على كون النظر ترتيب أمور معلومة؛ فأشار بأداة القرب إلى البعد وبأداة البعد إلى القرب؛ فالعبارة العارية عن هذه الحزازة أن يقال: فلو كان هذا مبنيًا على ذلك.

(قوله: **ولهذا**) أي ولأن شرح النظر بترتيب أمور معلومة مبني على عدم صحة التعريف بالمفرد شرح من يصح عنده التعريف بالمفرد النظر بتحصيل أمر أو ترتيب أمور معلومة ليكون تعريف النظر جامعًا.

(قوله: **بل لأن المعرف إلخ**) يريد أن المدعى مسلم لكن لا بذلك الدليل لاشتماله على الدور بل لهذا الدليل، وهو أنه لا بد في المعرف من تصور ثبوت شيء، وهو الوجه المطلوب لتشرح به الماهية لشيء هو الوجه المعلوم به الماهية قبل الشرح ليعلم اتصاف الماهية بالوجه المطلوب، فإنك إذا عرفت الإنسان مثلًا بأنه شيء ولكن لا تعرفه بأنه أي شيء هو ثم اطلعت على الناطق وتصورته من غير تصور ثبوته لشيء فأنت بمجرد هذا لا تعرف الإنسان بأنه أي شيء هو ما لم تتصور ثبوت الناطق للشيء؛ لأن العلم بأحد طرفي النسبة لا يستلزم العلم

لشيء فيكون مركبًا، وهذا معنى قولهم: لا بد فيه من قرينة عقلية مصححة للانتقال، ولهذا قالوا: معنى الناطق: شيء له النطق، ومعنى الضاحك: شيء له الضحك، وإنما سمي شارحًا لشرحه الماهية إما بكنهها وهو الحد، أو بوجه يميزها عما عداها وهو الرسم؛ فالمعرف ما يكون تصوره سببًا لاكتساب تصور

بالنسبة، ولهذا يقال: إن العلم بوجه الشيء لا يستلزم العلم بذلك الشيء من ذلك الوجه، والحاصل أن ما قصد تعريفه يجب أن يكون معلومًا من وجه لئلا يلزم طلب المجهول المطلق، ومجهولًا من وجه آخر لئلا يلزم تحصيل الحاصل، والتعريف هو تحصيل الوجه المجهول بأن تصور ذلك الوجه ثم تضمه إلى الوجه المعلوم بأن تتصور ثبوت الوجه المحصل أي الذي حصلته للوجه المعلوم حتى يلزم من تصور ثبوته للوجه المعلوم تصور ثبوته لما تصور لأجله وهو المعرف، فإنك إذا تصورت الإنسان مثلًا بوجه الحيوانية ثم تصورت الناطق ثم تصورت ثبوت الناطق للحيوان يلزم منه أن تتصور ثبوت الناطق للإنسان، فمعنى كون التعريف مركبًا تركبه من الوجهين المعلومين عند التركيب لامتناع إيقاع التركيب بين المجهولات، وأما قبل التركيب فأحدهما كان معلومًا والآخر مجهولًا.

(قوله: وهذا معنى قولهم إلخ) أي وجوب اشتمال التعريف على تصور ثبوت شيء لشيء هو معنى قولهم: لا بد في التعريف من مقارنة قرينة عقلية مصححة لانتقال الذهن من الوجه المطلوب إلى الوجه المعلوم، أي قرينة عقلية موجبة لتصور ثبوت الوجه المطلوب للوجه المعلوم، وإنما يجب ذلك لأنه لو لم يتصور ثبوت الوجه المطلوب للوجه المعلوم لم تتصور ماهية المعرف بالوجه المطلوب، فإنك إذا تصورت الإنسان بالحيوانية وتصورت الناطق ولم تتصور ثبوت الناطق للحيوان لا يحصل الإنسان في ذهنك بوجه كونه ناطقًا؛ لأن العلم بوجه الشيء لا يستلزم العلم بذلك الشيء من ذلك الوجه؛ فاحفظ هذا التحقيق فإنه بالقبول حقيق.

(قوله: ولهذا قالوا إلخ) أي ولأنه لا بد في التعريف من مقارنة قرينة عقلية مصححة لانتقال الذهن من الوجه المطلوب إلى الوجه المعلوم ليلزم منه الانتقال إلى ما قصد تعريفه من الماهيات، قالوا: معنى الناطق شيء له النطق حتى يشتمل التعريف على تصور ثبوت الناطق لمفهوم الشيء المعلوم الثبوت للإنسان؛ فيلزم منه العلم بالإنسان بوجه كونه ناطقًا.

الشيء إما بكنهه أو بوجه يميزه عما عداه. فقولنا: «تصوره» يخرج التصديقات. وقولنا: «لاكتساب» يخرج الملزوم بالنسبة إلى لوازمه البينة. وقولنا: إما إلخ؛ ليشمل الحد والرسم والتقسيم للمحدود لا للحد،

(قوله: **يخرج الملزوم بالنسبة إلخ**) وذلك لأن تصور الملزوم وإن كان مستلزمًا لتصور اللازم لكنه ليس بمعرف لمفهوم اللازم لانتفاء الاكتساب فيه؛ لأن الاكتساب هو أن يتصور أولًا المعرف بوجه من الوجوه ثم يعمد إلى ذاتياته أو عرضياته فيؤلف منها ما يستلزم تصوره تصور المعرف، ولا شك أن الملزوم بالنسبة إلى اللازم ليس كذلك؛ لأن اللازم ليس بمتصور قبل تصور الملزوم ولم يقصد الملزوم لتعريف اللازم أصلًا بل إنما يتصور أولًا الملزوم فيلزم منه تصور اللازم بلا قصد ولا اختيار؛ فلا يكون فيه اكتساب؛ لأن الاكتساب يقتضي القصد والاختيار أي قصد المكتسب واختياره.

(قوله: **ليشمل الحد إلخ**) يعني أن المتبادر من قولنا في تعريف المعرف: ما يكون تصوره سببًا لاكتساب تصور الشيء أي بالكنه فلا يشمل الرسم بل يختص بالحد، فقولنا بعد ذلك: إما بكنهه أو بوجه يميزه إلخ ليشملها شمولًا ظاهرًا.

(قوله: **والتقسيم للمحدود إلخ**) يعني: لما كان التقسيم الواقع في التعاريف قد يكون للمحدود وقد يكون للحد لكن لا على طريق الشك والتشكيك بيَّن أن التقسيم هنا للمحدود لا للحد.

وفي هذا التعريف سؤالان:

أحدهما: أن التعريف إنما يكون للماهية من حيث هي، وهذا التعريف تعريف لأقسام المعرف لأن ما يكون تصوره سببًا لاكتساب تصور الشيء بكنهه، وما يكون تصوره سببًا لاكتساب تصور الشيء بوجه يميزه عما عداه قسمان داخلان تحت مطلق معرف.

وثانيهما: أن لفظ «أو» للترديد، وهو ينافي التعريف الذي يقصد به البيان.

والجواب عن الأول: أن هذا التعريف رسمي، والانقسام إلى هذين القسمين خاصة له مميز له عما عداه. وعن الثاني: أنا لا نسلم أن «أو» هذه للترديد بل هي للتقسيم، أي: أيًا كان من القسمين المذكورين فهو قسم من المحدود أي أن قسمًا من المحدود حده كذا، وقسمًا آخر منه حده كذا في الحقيقة حدان متخالفان في الحقيقة المخصوصة متشاركان في ماهية مطلق

وعلامته كون الانفصال لمنع الخلو، كذا المروي عن شمس الأئمة الأصفهاني.

المعرف، فلم يرد بـ«أو» أن الحد إما هذا وإما ذاك على الترديد حتى ينافي التعريف؛ فقول الشارح: «وعلامته كون الانفصال لمنع الخلو» ليس على ما ينبغي؛ لأن الانفصال ليس لمنع الخلو فقط بل ولمنع الجمع أيضًا لأن مانعة الخلو فقط تجوز الجمع.

(قوله: وعلامته إلخ) أي علامة كون التقسيم للمحدود لا للحد كون الانفصال لمنع الخلو بحيث ينحصر في شقين ولا يحتمل ثالثًا؛ إذ لو كان التقسيم للحد للزم أن يكون القسمان إما حدين تامين فيجب أن يكونا متساويين وليس كذلك؛ لأن ما يوجب التميز أعم مما يوجب الاطلاع على الكنه، أو ناقصين، أو أحدهما تامًّا والآخر ناقصًا، وعلى هذين التقديرين لا يلزم الانحصار في الشقين؛ لأن الحد الناقص لكونه مركبًا من الجنس البعيد والفصل القريب يتعدد بتعدد الجنس فلا يصدق حينئذ الانفصال المانع عن الخلو، ثم إنهم اختلفوا في أن بين المعرف والتعريف حملًا حقيقيًّا وإلا فقال السعد: إن بينهما حملًا حقيقيًّا، وأنكر السيد الحمل الحقيقي وأثبت الحمل الصوري، والأول مختار المحققين كما صرح به الجلال الدواني. وقولهم: «إن التعريف تصوير محض» لا ينافي الحمل؛ إذ الغرض من حمل شيء على شيء قد يكون لإفادة التصديق بحال الموضوع كما في زيد قائم وهو الأكثر، وقد يكون لإفادة تصور الموضوع بعنوان المحمول كما في أقسام المقول في جواب ما هو، وأي شيء هو، والذي حققه العلامة الأمير: أن الحمل صوري، وعبارته على قول الشذور: الكلمة قول مفرد: قوله: «قول مفرد» خبر عن الكلمة صورة، وليس القصد الإخبار؛ لما تقرر أن الحد مع المحدود لا حكم؛ لأنه إنما جيء بالحد للتفسير لا لأن يحكم به، كيف والشيء قبل حده مجهول، والتصديق فرع التصور، فقولك: الإنسان حيوان ناطق في قوة قولك: الإنسان أي الحيوان الناطق تفسير للإنسان، وليس القصد أنك متصور الإنسان بوجه ما فيحكم لك عليه بأنه حيوان ناطق وإلا لما صح قولهم: القول الشارح يفيد التصور انتهى بتصرف.

وفي قوله: «وليس القصد أنك متصور الإنسان بوجه ما إلخ» مخالفة لما تقدم من أنه لا بد من تصور المعرف بوجه ما، وهو الوجه المعلوم؛ لئلا يلزم طلب المجهول المطلق، ولا ينافي قولهم المذكور لأن المراد أن القول الشارح يفيد التصور التام تأمل؛ لأنه لو كان للمعرف معرف لزم التسلسل. وبيان الملازمة: أنه لو احتاج مفهوم المعرف إلى معرف آخر لاحتاج مفهوم معرف المعرف إلى معرف آخر، وكذا يحتاج مفهوم معرف معرف المعرف إلى معرف آخر، ويتسلسل.

قيل: لا يجوز تعريف المعرف؛ لأنه لو كان للمعرف معرف لزم التسلسل. لا يجاب عنه بأن معرف المعرف عينه كوجود الوجود؛ لأن العينية ممنوعة

(قوله بأن معرف المعرف إلخ) أي معرف معرف المعرف عين معرف المعرف؛ ففي الكلام حذف المضاف إليه وإقامة المضاف مقامه؛ لأن هنا أمورًا ثلاثة: المعرف المحدود بفتح الراء، والمعرف بكسر الراء الذي هو حد المعرف بفتحها، والمعرف الذي هو حد المعرف المحدود. والمجيب يقول: إن الأمر الثالث هو المعنى الثاني لأن كل واحد من حد المعرف بفتح الراء وحد حده عين الآخر بناء على أن كل واحد منهما عبارة عما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء، كما أن كل واحد من الوجود ووجوده عبارة عن الكون في أحد المحلين الذهن والخارج، فإذا عرف المعرف بكسر الراء الذي هو الأمر الأول بالأمر الثاني الذي هو ما يستلزم تصوره تصور الشيء لا يحتاج الأمر الثاني إلى أن يعرف بأمر ثالث مغاير للأمر الثاني لأنه عينه، والتعريف بالعين لغو لفظًا ومحال معنى؛ فلا يلزم التسلسل على تقدير أن يعرف المعرف لانقطاع السلسلة في المرتبة الأولى؛ فحاصل كلام المجيب: أنا لا نسلم أنه لو كان للمعرف معرف لزم التسلسل لجواز أن يكون معرف المعرف عين المعرف كما أن وجود الوجود عين الوجود سواء قلنا: إن الوجود موجود ذهنًا أو خارجًا على القول بأنه عين الموجود.

(قوله: لأن العينية ممنوعة) والسند في هذا المنع وجوه: الأول: أن معرف المعرف ووجود الوجود لو كان عينه لزم أن يكون المضاف عين المضاف إليه، وهو محال.

والثاني: أنه لو كان معرف المعرف عينه لزم تعريف الشيء بنفسه.

والثالث: أن معرف المعرف أخص من مطلق المعرف فلو كان عينه يلزم أن يكون الأخص عين الأعم إلا أن يقال: إن العينية باعتبار الذات لأن كل واحد منهما عبارة عما يستلزم تصوره تصور الشيء، والأعمية والأخصية باعتبار العارض وهو كونه معرفًا ومعرفًا للمعرف كما عرفت في بحث جنس الجنس من التغاير بين اعتبار الذات واعتبار الوصف، وكذا وجود الوجود أخص من مطلق الوجود لأن مطلق الوجود وجود لمطلق الماهية، ووجود الوجود وجود للماهية المخصوصة أعني الوجود فلا عينية.

بل يجاب إما بأن التسلسل غير لازم لأن معرف المعرف من حيث هو غير محتاج إلى معرف آخر إما لبداهة أجزائه أو لكونها معلومة فكما أنه من حيث هو غير محتاج إلى معرف آخر كذلك لا يحتاج إليه من حيث هو معرف لكونه معلومًا

فإن قلت: إن قوله: «لأن العينية ممنوعة» خارج عن قانون المناظرة لأنه منع للسند، ومنع السند غير مفيد لأن المجيب مانع لزوم التسلسل، والمانع لا يتوجه على كلامه منع.

قلت: المجيب هنا معارض يدعي أن تعريف المعرف جائز لأنه لا يستلزم التسلسل بناء على العينية، وكل ما كان كذلك فهو جائز، ينتج: تعريف المعرف جائز؛ فيصير المعلل الأول سائلًا بمنع مقدمة من مقدمتي المعلل الثاني ولا يسلم العينية.

والحاصل أن الأول يدعي أنه لا يجوز تعريف المعرف ويعلل عدم الجواز بلزوم التسلسل، والثاني يجيب ويقول: لا نسلم لزوم التسلسل لأن معرف المعرف عين المعرف، والأول يعارضه بمنع أن معرف المعرف عينه، وسند منعه ما عرفت من الوجوه الثلاثة. هذا توضيح المقام.

(قوله: بل يجاب إما بأن التسلسل إلخ) يعني: أنه لا يجاب بالجواب المذكور وهو العينية لأنه مدفوع بما ذكرنا من المنع، بل يجاب بأحد الجوابين اللذين سنذكرهما أحدهما: أن يقال: إن التسلسل غير لازم لأن معرف المعرف -أعني قولنا: ما يستلزم تصوره تصور الشيء- معلوم لا يحتاج إلى التعريف أصلًا لا من حيث الذات ولا من حيث الوصف: أما الأول فلبداهة أجزائه ابتداء وانتهاء فإن الاستلزام والتصور والشيء بديهيات أو منتهية إلى البداهة، وإليه أشار بقوله: «إما لبداهة أجزائه أو لكونها معلومة» أي تنتهي إلى البداهة؛ فلا يرد قول بعضهم: الصواب إسقاط قوله معلومة.

وأما الثاني فلأن الوصف الذي هو كون هذا القول معرفًا للمعرف معلوم أيضًا؛ لأنه يصدق على معرف المعرف أنه معرف صدق العام على الخاص، والمعرف قد علم بحده فيكون معرف المعرف أيضًا معلومًا باعتبار صدق الأمر المعلوم عليه كما نبه عليه بقوله: «لكونه معلومًا باعتبار عارض، وهو صدق مطلق المعرف المحدود عليه».

باعتبار عارض، وهو صدق مطلق المعرف المحدود عليه، وقد عرفت أن الخاص يقع معرفًا باعتبار غير اعتبار خصوصيته، وإما بأن التسلسل في الأمور الاعتبارية لانقطاعه بانقطاع الاعتبار غير محال؛ فعلم أن القول الشارح إما حد

(قوله: **وقد عرفت إلخ**) جواب سؤال هو: إن قولنا: «ما يستلزم تصوره تصور الشيء» لا يصح تعريفًا للمعرف المطلق؛ لأنه إذا وقع معرفًا له يصير معرفًا للمعرف، ومعرف المعرف أخص من مطلق المعرف لكون المقيد أخص من المطلق، والتعريف لا يكون إلا بالمساوي لا بالأخص ولا بالأعم.

وحاصل الجواب: أن قولنا: «ما يستلزم تصوره تصور الشيء» إنما وقع تعريفًا للمعرف المطلق بحسب مفهومه وذاته من غير اعتبار شيء آخر معه، ولا شك أنه بهذا المعنى مساو للمعرف المطلق، وإن كان باعتبار اتصافه بكونه معرفًا للمعرف أخص من مطلق المعرف فله مساواة ذاتية وأخصية وصفية، والتعريف باعتبار المساواة الذاتية لا باعتبار الأخصية الوصفية، كما أن الكلي بحسب مفهومه أعم من الجنس لشموله النوع وغيره من الكليات، وبحسب وصف كونه جنسًا للجنس أخص منه لكون المقيد أخص من المطلق على ما عرفت في بحث الجنس.

(قوله: **وإما بأن التسلسل إلخ**) هذا ثاني الجوابين، فهو مقابل قوله: «إما بأن التسلسل غير لازم إلخ». وحاصل هذا الجواب أن يقال: إن التسلسل يستدعي التوقف، وتوقف كل معرف على معرف آخر موقوف على أن المعتبر ينظر إلى معرف من حيث كونه معرفًا ويلاحظه من هذه الحيثية، وأما إذا نظر إليه من حيث ذاته فلا يحصل التوقف؛ لأن الغرض أن كل معرف يحتاج إلى معرف آخر، وذات المعرف من حيث هو هو ليس بمعرف فيجوز الانتهاء إلى ذات بديهي لا يلاحظ معها وصف كونه معرفًا؛ لأنه ليس على المعتبر أن يعتبر ذلك الوصف دائمًا، وعلى تقدير أن يكون عليه أن يعتبره دائمًا لا يمكنه ذلك لاشتغال أوقاته بأمور معاشه ومعاده، وعلى تقدير أن يعتبره دائمًا لا يمكنه أن يعتبره إلى غير النهاية لانقطاع أوقات حياة المعتبر بالموت فلا يتسلسل قطعًا؛ فمعنى قولهم التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز» إذ لا يتحقق ولا يوجد، وليس معناه أنه موجود وجائز.

أو رسم؛ لأنه إن كان بمجرد الذاتيات فحد وإلا فرسم؛ فعرف (الحد) بأنه (قول دال على) كنه (ماهية الشيء) وهو إن كان تعريفًا بمجموع الذاتيات فحد تام، وإن كان ببعضها فناقص؛ فكونه حدًّا لأنه مانع عن دخول الأغيار فيه. والحد في اللغة: المنع، وتمامه ونقصانه باعتبار الذاتيات؛ فالحد التام (وهو الذي يتركب من جنس الشيء وفصله القريبين كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان) ولذا قال: (وهو الحد التام. والحد الناقص وهو الذي يتركب من جنس البعيد وفصله القريب كالجسم الناطق بالنسبة إلى الإنسان) وإنما لم يقل: أو بفصله فقط كالناطق في تعريف الإنسان على ما قالوا؛ لأن الناطق مركب معنى، والاعتبار للمعنى فإن كان معناه جسْم أو جوهر له النطق ونحوه كان كالجسم الناطق بعينه، وإن كان معناه شيء له النطق ونحوه لم يكن حدًّا؛ لأن الشيئية عارضة

(قوله: لأنه إن كان بمجرد الذاتيات إلخ) الأنسب أن يقال بدله: إن كان تصوره سببًا لاكتساب تصور الشيء بكنهه فحد، وإن كان سببًا لاكتساب تصور الشيء بوجه يميزه عما عداه فرسم.

(قوله: قول دال إلخ) المراد الدلالة المطابقية؛ لأن الدال بالتضمن مجاز، والدال بالالتزام مهجور في التعاريف. والقول المركب جنس للحد الملفوظ إن كان التعريف له، وللمعقول إن كان له، ولا يجوز أن يكون جنسًا لهما إذ لا يجوز إرادة المعنيين معًا؛ لما يلزم عليه من الجمع بين الحقيقة والمجاز إن قلنا: إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، أو جمع معنى اللفظ المشترك في آن واحد إن قلنا: إنه من المشترك كما سيجيء تحقيقه في باب القضايا.

(قوله: فإن كان معناه جسمًا إلخ) يريد أن المعرف لا بد له من وجه مجهول ووجه معلوم كما عرفت، ومعلوم أن الوجه المجهول هاهنا هو الناطق، وأما الوجه المعلوم فيحتمل أن يكون هو الشيء أو الجوهر أو الجسم.

(قوله: كان كالجسم الناطق) أي وإن كان معناه حيوان له النطق كان كالحيوان الناطق بعينه.

والرسم أيضًا قسمان: تام وناقص؛ لأن المذكور فيه إن كان جنسًا قريبًا مقيدًا بما يخصصه فتام، ولكونه أثرًا يسمى رسمًا، ولكونه مشابهًا بالحد التام في ذلك يسمى تامًّا، وإن لم يكن كذلك فناقص لنقصانه عن تلك التمامية (فالرسم التام هو الذي يتركب من جنس الشيء القريب وخواصه اللازمة كالحيوان الضاحك في تعريف الإنسان. والرسم الناقص وهو الذي يتركب عن عرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة) سواء لم يختص شيء من آحادها أو اختصت الواحدة الأخيرة (كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماش على قدميه) يخرج الماشي على الأقدام الأربعة (عريض الأظفار) يخرج مدور الأظفار كالطيور (بادي البشرة) يخرج مستور البشرة بالشعر (مستقيم القامة) يخرج منحرف القامة؛ فكل من الأوصاف الأربعة يوجد في غير الإنسان؛ فلما قال: (ضحاك بالطبع) خرج غيره. ولا يرد ما يقال من أن في بعضها غنية عن البعض فإن ذلك غير ملتزم،

(قوله: في ذلك إلخ) أي في كونه جنسًا قريبًا مقيدًا بما يخصصه.

(قوله: سواء لم يختص شيء إلخ) إشارة إلى أن اختصاص الجملة لا يقتضي عدم اختصاص آحاد الجملة؛ لأن اختصاص الجملة أعم من عدم اختصاص الآحاد، والعام لا يستلزم الخاص.

(قوله: فكل من الأوصاف الأربعة إلخ) فالأول موجود في الدجاج، والثاني في البقر والقرد، والثالث في الحية، والرابع في إنسان الماء، بل جميعها أيضًا يوجد في غير الإنسان كالنسناس، وهو الحيوان البحري الذي صورته كصورة الإنسان.

(قوله: غنية عن البعض) أي لأن الضحاك بالطبع يخرج جميع ما عدا الإنسان، فلا حاجة إلى ذكر سائر العرضيات المذكورة.

(قوله: فإن ذلك غير ملتزم) أي الغنية بمعنى الاستغناء في البعض عن البعض غير ملتزم يعني أن الملتزم هو أن يكون التعريف مشتملًا على جملة واحدة مخصوصة بالمعرف، بمعنى أن الجملة من حيث هي لا توجد في غير المعرف، ولا شك أن اشتمال التعريف على الجملة

والغرض التمثيل. وأما التعريف بالضاحك فقط فإن أريد به الحيوان الضاحك فرسم تام، وإن أريد به الشيء الذي له الضحك فمن هذا القبيل، وأما إن أريد به الجسم الضاحك فقد ذكروا أنه أيضًا -أعني المركب من الجنس البعيد والخاصة- رسم ناقص، مع أن ما ذكره ليس شاملًا له فلا بد من التأويل إما بأن يقال: إنه من باب التغليب أو من إطلاق اسم الكل على الجزء؛ فإن المجموع المركب من الذاتي والعرضي عرضي، أو يقال: ذكر ما هو الغالب في الوقوع.

المذكورة أعم من أن يكون في بعضها غنية عن البعض أو لا، وإن سلم أنه ملتزم فلا يرد لأن الغرض التمثيل، وفيه يكفي الفرض والتقدير.

(قوله: فمن هذا القبيل) أي الرسم الناقص.

(قوله: مع أن ما ذكره ليس شاملًا له) يعني أن ما ذكره من تعريف الرسم الناقص أعني قوله: «وهو الذي يتركب من عرضيات يختص جملتها إلخ» لا يصدق على المركب من الجنس البعيد والخاصة لأن الجنس البعيد ليس بعرضي، إلا أن يؤول في المركب من الجنس البعيد والخاصة بأن يقال: غلب العرضي الذي هو الخاصة على الذاتي الذي هو الجنس البعيد فأطلق اسم أحد المتقابلين على الآخر فحينئذ يصدق على المركب من الجنس البعيد والخاصة أنه مركب من العرضيات، أو بأن يقال: المركب من الذاتي والعرضي كما يتصف بأحد جزأيه بأنه عرضي كذلك يتصف مجموعه بأنه عرضي؛ فيكون العرضي اسمًا للكل كما أنه اسم لأحد أجزائه؛ فأطلق اسم الكل على الجزء الآخر أي الجزء الذاتي على سبيل المجاز المرسل؛ فيصدق على المركب من الجنس البعيد والخاصة أنه مركب من العرضيات؛ فالتأويل الأول يكون من إطلاق اسم أحد الجزأين على الآخر، والثاني يكون من إطلاق اسم الكل على الجزء. تأمل.

(قوله: أو يقال) بالنصب عطفًا على قوله: «أن يقال» من قول الشارح: إما بأن يقال، والمقصود أنه لا بد من التأويل إما في المركب من الجنس البعيد والخاصة كما مر من التوجيهين، أو يقال: هذا الذي ذكره المصنف ليس تعريفًا لمطلق الرسم الناقص بل هو تعريف لما هو غالب الوقوع من الرسم الناقص في اكتساب التصورات النظرية، والمركب من الجنس البعيد والخاصة ليس بغالب في الوقوع فلا يضر خروجه عن التعريف.

فإن قلت: الشيء الضاحك مركب من العرض العام والخاصة فلا فائدة فيه؛ لأن العرض العام لا يفيد التمييز ولا الاطلاع على الذاتي، والتعريف لإحدى الفائدتين، ومثله التعريف بالفصل والخاصة.

قلت: قد قيل ذلك إن حقًّا وإن كذبًا. أما الحق الحقيق بالقبول فأن التصور مع العرض العام والخاصة أقوى من التصور مع مجرد الخاصة، وكذا التصور مع الفصل والخاصة أقوى من التصور مع مجرد الفصل؛ فكيف لا يكون لهما فائدة؛

(قوله: قد قيل ذلك) أي أن المركب من العرض العام والخاصة وكذا المركب من الفصل والخاصة لا فائدة فيه مقصودة من التعريف بناء على زعم أن التعريف لإحدى الفائدتين المذكورتين.

(قوله: إن حقًّا وإن كذبًا) أي من غير اطلاع على كونه حقًّا أو كذبًا.

(قوله: فأن التصور) بفتح الهمزة خبر لمحذوف أي فثابت أن التصور إلخ. والجملة خبر قوله: «الحق».

(قوله: فكيف لا يكون لهما فائدة) الظاهر أن الفائدة التي هي غرض التعريف وهي التمييز أو الاطلاع على الذاتي منتفية في هذين التعريفين؛ فلا يكون قوله: «فكيف لا يكون لهما فائدة» على ما ينبغي بل الحق الحقيق في الجواب أن يقال: لا نسلم أن الغرض من التعريف منحصر في تينك الفائدتين، بل قد يكون الاطلاع على الشيء بما هو عرضي له مطلوبًا، وإن كان هذا الاطلاع دون الاطلاع عليه بما هو ذاتي له أو بما هو مميز له؛ فإن تصور الشيء قد يكون بوجوه متفاوتة بعضها أكمل من بعض؛ فالمركب من العرض العام والخاصة أكمل من الخاصة وحدها، والمركب من الفصل والخاصة أكمل من الخاصة وحدها، وهكذا.

واعترض بعضهم بأن التعريف بالرسم ممتنع لأن الخارج إنما يعرف الشيء إذا عرف اختصاصه به، وفيه دور لتوقف معرفة كل منهما على معرفة الآخر.

والجواب عن ذلك: أن قول المعترض: «لأن الخارج إنما يعرف الشيء إلخ» إن أراد بالمعرفة المذكورة معرفة الشخص الذي هو بصدد تعريف الماهية فمسلم، وما ذكرته من الدور ممنوع؛ لأن كلًّا من التعريف والماهية المعرفة معلوم عنده فيكفي الرسم به وإن لم يعلم أنه مختص به في الواقع وإن لم يخطر بباله، وإن أراد بها معرفة المخاطب فلا نسلم أن التعريف بالخارج

متوقف على معرفة الاختصاص المذكور بل يكفي أن يعرف مفهوم التعريف الذي ذكره له، ونسبته للماهية فهم الاختصاص جزمًا؛ لأن نسبة التعريف للمعرف تقتضي الاختصاص؛ فمعرفة المخاطب للاختصاص متوقفة على سماعه للتعريف لا على التعريف نفسه.

خاتمة: اعلم أن التعريف إما أن يكون حقيقيًا كتعريف الماهية التي لها تحقق وثبوت في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل، وإما أن يكون اسميًا كتعريف الماهية الاعتبارية التي تكون أجزاؤها باعتبار تركيبًا ثم وضعنا لهذا المركب اسمًا كالصرف والنحو.

والأول: إما أن يكون مركبًا من جميع الذاتيات أعني الجنس والفصل القريبين، أو يكون مركبًا من بعضها فقط بدون مخالطة العرضي، أو يكون مركبًا من الذاتي والعرضي، أو يكون مركبًا من العرضيات الصرفة. والأول حد تام حقيقي، والثاني حد ناقص حقيقي، والثالث رسم تام حقيقي، والرابع رسم ناقص حقيقي.

وأما الثاني -أعني التعريف الاسمي فهو أربعة أيضًا: لأنه إما أن يكون مركبًا من جميع الذاتيات، أو بعضها فقط، أو يكون مركبًا من الذاتي والعرضي، أو من العرضيات الصرفة والأول الحد التام الاسمي، والثاني الحد الناقص الاسمي، والثالث الرسم التام الاسمي، والرابع الرسم الناقص الاسمي؛ فهذه ثمانية أقسام تسمى بالتعاريف الحقيقية.

وأما التعريف الغير الحقيقي فاثنان: لفظي وتنبيهي: فالتعريف اللفظي ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادفًا له كقولنا: «الغضنفر الأسد» لمن يكون الأسد عنده أظهر من الغضنفر؛ فهو من قبيل التصديقات لأن المقصود منه تعيين الصورة من بين الصور الحاصلة في الذهن ليعلم أن اللفظ موضوع بإزائها، لا تحصيل صورة غير حاصلة كما في التعريف الحقيقي.

والتعريف التنبيهي إحضار صورة حاصلة في الخزانة بإزالة الغفلة نحو قول ابن الحاجب «المبني ما ناسب مبني الأصل» لمن عرف المبني قبله. والتعريف لإزالة الغفلة؛ فهذه عشرة أقسام للتعريف: أربعة حقيقية وأربعة اسمية وواحد لفظي وواحد تنبيهي.

ومراد المصنف من القسم التعريف الحقيقي والاسمي المقابلان للفظي والتنبيهي؛ فلا يرد السؤال بهما على الحصر.

وأما التعريف التمثيلي -ويقال له: التعريف بالشبه- كقولنا: **العلم كالنور والجهل كالظلمة** والاسم كزيد والفعل كضرب؛ فهو داخل في الرسم الناقص لأن ذلك الشبه حاصل

فالضبط أن التعريف بمجرد الذاتيات بمجموعها حد تام، وببعضها حد ناقص، والتعريف لا بمجرد الذاتيات فبالجنس القريب والخاصة رسم تام، وبغيره رسم ناقص؛ فعلى هذا العرض العام مع الفصل أو الخاصة، والخاصة مع الفصل والجنس البعيد مع الخاصة كل منها رسم ناقص.

(الباب الثالث) في مبادئ التصديقات، وهي (القضايا) وأحكامها (القضية: قول يصح أن يقال لقائله: إنه صادق فيه أو كاذب فيه) فالقول وهو المركب ملفوظًا جنس للقضية الملفوظة، ومعقولًا جنس للقضية المعقولة،

من خواص المسئول عنه فلا ينقض الحصر به، وكذا التعريف بالتقسيم وهاهنا مباحث نفيسة تركناها خوف الإطالة.

(قوله: وهي القضايا وأحكامها) أحكامها التناقض والعكوس. والقضايا -كمطايا- جمع قضية -كمطية- ويطلق عليها: الخبر؛ أما تسميتها خبرًا فلاحتمالها الصدق والكذب، وأما تسميتها قضية فلاشتمالها على القضاء وهو الحكم؛ فيكون من تسمية الكل باسم الجزء. وقدم القضايا على القياس مع أنه المقصود الأصلي لأنها جزء، والجزء مقدم. وإنما جمعها لتعددها في نفسها كالحملية والشرطية والموجبة والسالبة.

(قوله: القضية) أل للجنس، وتاؤها للنقل من الوصفية إلى الاسمية.

(قوله: ملفوظًا) أي حال كونه ملفوظًا إذا كان التعريف للقضية الملفوظة، وحال كونه معقولًا إذا كان التعريف للقضية المعقولة. وإطلاق القضية والقول على الملفوظ والمعقول إما بالاشتراك، أو في المعقول حقيقة وفي الملفوظ مجازًا، لكن ظاهر قوله: «لقائله» يدل على أن المراد الملفوظ، وإن كان الأنسب للفن أن يكون المراد المعقول حيث إن المناطقة لا يبحثون عن الألفاظ، ولا يراد المعقول والملفوظ معًا لأنه يلزم جمع معنى اللفظ المشترك في آن واحد أو جمع المعنى الحقيقي والمجازي فيه، وهذا لا يجوز.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يراد المعنيان بطريق عموم المجاز بأن يراد من القضية ما يطلق عليه لفظ القضية، ومن القول ما يطلق عليه لفظ القول؟

قلت: هذا بعيد في التعريفات جدًّا لأنه مجاز بلا قرينة.

وباقي القيود فصل يخرج المركبات الإنشائية طلبية كانت أو غيرها، والتقييدية؛ لأن صدق القول وكذبه مطابقة حكمه للواقع أو للاعتقاد أو لهما معًا وعدمها،

فإن قلت: من شرط التعريف الاحتراز عن الألفاظ المشتركة أو المجازية، ولم يوجد هنا إذ القول مشترك أو مجاز.

قلت: الاحتراز عن المشترك إنما يلزم إذا لم تدل قرينة على أحد معنييه، وكذا الاحتراز عن المجاز إنما يلزم إذا لم تدل قرينة على المعنى المجازي، وقوله: «لقائله» قرينة دالة على تعيين أحد معنيي المشترك أو المعنى المجازي، وهو الملفوظ.

فإن قلت: هذا التعريف لا يشمل القضايا الصادقة التي لا تحتمل الكذب مثل: الله واحد، والسماء فوقنا والأرض تحتنا، والقضايا الكاذبة التي لا تحتمل الصدق مثل: السماء تحتنا والأرض فوقنا.

قلت: المراد أنه يحتمل الصدق والكذب بمجرد مفهومه مع قطع النظر عن الواقع ونفس الأمر وعن الدليل، ولذا قال صاحب السلم:

ما احتمل الصدق لذاته جرى   بينهم قضية وخبرا

(قوله: وباقي القيود إلخ) الأظهر أن يقول: «والقيد الأخير» لأنه الباقي، إلا أن يراد الباقي من القيود.

(قوله: يخرج المركبات الإنشائية إلخ) المركبات الإنشائية الطلبية كالأمر والنهي والنداء، وغير الطلبية كالقسم وأفعال المدح والذم وصيغ العقود كبعت واشتريت؛ فكل واحد من هذه المركبات ليس بقضية بل هو من قبيل التصورات الساذجة عند أهل الميزان؛ فمن هذا ظهر أن كل مركب هو كلام عند النحويين لا يلزم أن يكون قضية عند أهل الميزان كهذه المركبات.

(قوله: لأن صدق القول) اعلم أن صدق القول مطابقة حكمه للواقع وإن لم يكن مطابقًا للاعتقاد. هذا عند الجمهور. وعند النظام: مطابقته للاعتقاد أي اعتقاد المخبر وإن لم يكن مطابقًا للواقع. وعند الجاحظ: مطابقته للواقع والاعتقاد معًا. وكذبه عدم مطابقته للواقع عند الجمهور وإن كان مطابقًا للاعتقاد، وعدم مطابقته للاعتقاد عند النظام وإن كان مطابقًا للواقع، وعدم مطابقته لهما عند الجاحظ؛ فالخبر الذي يكون حكمه مطابقًا لأحدهما دون

ولا حكم في الإنشائيات أو التقييديات؛ لأن الحكم أداء للواقع في نفس الأمر من طرفي النسبة ماضيًا أو حالًا أو استقبالًا، ولا أداء في الإنشائيات والتقييديات (وهي إما حملية كقولنا: زيد كاتب أو ليس بكاتب، وإما شرطية)؛

الآخر ليس بصادق ولا كاذب عند الجاحظ؛ فلا ينحصر الخبر في الصادق والكاذب عنده، بل يكون بينهما واسطة بخلاف المذهبين الأولين فلا واسطة بينهما. والحق مذهب الجمهور على ما بين في شرح التلخيص وحواشيه.

(قوله: **من طرفي النسبة**) أي قسميها، وهما الثبوت والانتفاء المعبر عنهما عند أهل هذا الفن بالوقوع واللاوقوع، أي أداء أن الواقع في نفس الأمر هو الوقوع كما في القضية الموجبة، أو أداء أن الواقع فيه هو اللاوقوع كما في القضية السالبة؛ فلا بد من أن يكون بين طرفي القضية في نفس الأمر -مع قطع النظر عما في الذهن- وقوع أو لا وقوع حتى يؤدي؛ فإذا قلت: «زيد قائم» مثلًا فقد أديت وقوع قيام زيد، وإذا قلت: «زيد ليس بقائم» فقد أديت لا وقوع قيام زيد.

(قوله: **ماضيًا إلخ**) ظرف للواقع الذي يؤدى أعم من أن يكون واقعًا في الماضي أو الحال أو الاستقبال، أو حال منه أي حال كونه ماضيًا إلخ.

(قوله: **ولا أداء في الإنشائيات**) يريد أنه لا أداء في الإنشائيات للواقع في نفس الأمر، لا أنه لا أداء فيها أصلًا فإن فيها أداء للواقع في الذهن؛ فإنك إذا قلت: «انصر أخاك» فقد أديت للمخاطب ما في ذهنك من طلب النصرة له.

ثم الأولى أن يقول: ولا حكم في الإنشائيات؛ لأن الأداء هو إيصال الواقع إلى السامع، وليس هذا حكم الخبر لأن الحكم في اصطلاح أهل الميزان إما نفس النسبة الحاصلة في الذهن أو إدراك وقوعها أو لا وقوعها، إلا أن يحمل الأداء على أحد هذين المعنيين. وكون الأداء في التقييديات لأنه لا نسبة تامة بين طرفيها. وأما في الإنشائيات فلأنه لا يتصور فيها المطابقة وجودًا أو عدمًا لما في نفس الأمر؛ إذ ليس لها في نفس الأمر شيء حتى يطابقه ما في الذهن أو لا يطابقه بل النسبة إنما توجد بنفس الإنشاء، ولهذا تسمى إنشاء.

لأن القضية لا بد فيها من إيقاع النسبة الحكمية أو انتزاعها؛ فالنسبة إن كانت بثبوت مفهوم لمفهوم فالقضية القائلة بإيقاعها أو سلبها حملية، وإن كانت بثبوت مفهوم عند ثبوت مفهوم آخر أو ثبوت مباينة مفهوم عن مفهوم آخر فالقضية القائلة بإيقاعها أو انتزاعها شرطية، ومن هذا يعرف أن الشرطية أيضًا (إما متصلة كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) حكم فيها بأن وجود النهار عند طلوع الشمس واقع، وكقولنا: ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود؛ حكم فيها بأن وجود الليل عند طلوع الشمس غير واقع (وإما) شرطية (منفصلة كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد) حكم فيها بأن مباينة فردية العدد

(قوله: لا بد فيها من إيقاع النسبة إلخ) فيه أن الإيقاع والانتزاع أي إدراك الوقوع أو اللا وقوع ليس جزءًا من القضية وإنما هو صفة المدرك؛ فالأولى أن يقال: لا بد فيها من النسبة الحكمية أو وقوعها أو لا وقوعها؛ لأن الذي من أجزاء القضية هو النسبة الحكمية أو وقوعها أو لا وقوعها.

والحاصل أن أجزاء القضية أربعة -كما نقله شيخنا عن شرح الشمسية: الأول: الموضوع، وهو المحكوم عليه، وينحصر في ثلاثة هي: المبتدأ والفاعل ونائب الفاعل. والثاني: المحمول، وهو المحكوم به، وينحصر في اثنين وهما: الخبر والفعل. والثالث: النسبة الكلامية -ويقال لها: النسبة الحكمية، وهي ثبوت المحمول للموضوع أي تعلقه وارتباطه به على وجه الثبوت في القضية الموجبة أو على وجه الانتفاء في القضية السالبة. والرابع: النسبة الخارجية، التي هي وقوع ذلك في الأولى أو عدم وقوعه في الثانية.

قال شيخنا: وأما ما في كلام بعضهم من أنه -أي الجزء الرابع- الإيقاع أو الانتزاع -أي إدراك الوقوع أو عدم الوقوع- ففيه نظر؛ لأن ذلك وصف للمدرك فلا يصح جعله من أجزاء القضية. انتهى. ويمكن الجواب عنه بأن المراد: لا بد في العلم بها من إيقاع النسبة إلخ تأمل.

(قوله: ومن هذا يعرف إلخ) الأولى أن يقول: فالأولى تسمى شرطية متصلة، والثانية تسمى شرطية منفصلة كما قال المصنف: «إما متصلة كقولنا إلخ» إذ لم يعرف مما مر إلا انقسام الشرطية إلى قسمين، وأما أن إحداهما متصلة والأخرى منفصلة فلا.

لزوجيته واقعة، وكقولنا: ليس إما أن يكون العدد زوجًا أو منقسمًا بمتساويين؛ حكم فيها بأن مباينة الانقسام بمتساويين للزوجية غير واقعة (والجزء الأول من الحملية يسمى موضوعًا) لأنه وضع ليحمل عليه شيء (والثاني محمولًا) لحمله على الأول (والجزء الأول من الشرطية) أي شرطية كانت (يسمى مقدمًا) لتقدمه في الذكر طبعًا، وإن تأخر وضعًا (والثاني تاليًا) لتلوه لذلك. ومما مر علم أن (القضية) حملية كانت أو شرطية متصلة أو منفصلة (إما موجبة) إن كان الحكم فيها بالإيقاع (كقولنا) في الحملية: (زيد كاتب، وإما سالبة) إن كان فيها بالانتزاع (كقولنا) فيها: (زيد ليس بكاتب). وأمثلة الشرطيات قد تقدمت (وكل واحد منهما) أي من الموجبة والسالبة: إما مخصوصة أو محصورة أو مهملة. والمحصورة إما كلية أو جزئية؛ ففي القضايا مخصوصتان ومهملتان ومحصورات أربع،

(قوله: والجزء الأول إلخ) المراد من الأولية ما هو أعم مما هو بالطبع أو بالوضع ليدخل فيه موضوع الحملية التي هي جملة فعلية مثل: ضرب زيد؛ فلو قال: «والمحكوم عليه والمحكوم به» بدل: «الجزء الأول والثاني» لكان أولى.

(قوله: وإن تأخر وضعًا) أي كما في قولنا: النهار موجود كلما كانت الشمس طالعة، ففي كلامه إشارة إلى أن تقديم الجزاء على الشرط جائز عند الميزاني وإن كان ممتنعًا عند النحوي؛ لأن نظر الميزاني إلى المعنى، والتقديم لا يفسده، بخلاف النحوي فإن نظره إلى اللفظ، والتقديم يبطل الصدارة؛ فالقول بحذف الجزء في مثل هذا إنما هو لرعاية جانب اللفظ من حيث النحو.

(قوله: ومما مر علم أن القضية إلخ) فيه ما في قوله: «ومن هذا يعرف أن الشرطية إما متصلة إلخ». ويمكن أن يجاب عن هذا بأنه علم من قوله: لأن القضية لا بد فيها من إيقاع النسبة أو انتزاعها؛ فإنه علم أن القضية إما موجبة أو سالبة لأنها إن اشتملت على إيقاع النسبة فهي موجبة، وإن اشتملت على انتزاعها فهي سالبة.

(قوله: مخصوصتان) أي مخصوصة موجبة ومخصوصة سالبة. وكذلك المهملة على قسمين: مهملة موجبة ومهملة سالبة. والمحصورات أربع: موجبة كلية وجزئية، وسالبة كلية وجزئية.

وذلك لأن الحكم في كل من الموجبة والسالبة إما على موضوع مشخص وهي المخصوصة، وإما على غيره؛ فإن بين فيها كمية الأفراد كلًا كانت أو بعضًا بذكر السور أي اللفظ الدال عليها فمحصورة وإلا فمهملة. وأما في الشرطيات فإن كان الحكم فيها بالاتصال أو الانفصال في زمان معين فمخصوصة وإلا فإن بين فيها كمية الزمان جميعه أو بعضه فمحصورة وإلا فمهملة. وفي الجملة الأزمنة والأوضاع في الشرطية بمنزلة أفراد الموضوع في الحملية، والأمثلة غير خافية.

(قوله: وأما في الشرطيات) أي هذا في الحمليات، وأما في الشرطيات فإن كان الحكم إلخ.

(قوله: فإن كان الحكم فيها بالاتصال أو الانفصال) في زمان معين فمخصوصة، مثال المخصوصة المتصلة قولك: إن جئتني الآن أكرمتك. ومثال المنفصلة المخصوصة: زيد في هذا الآن إما كاتب أو غير كاتب.

(قوله: وإن بين فيها كمية الزمان إلخ) مثال المتصلة المحصورة الكلية قولك: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ومثال المتصلة المحصورة الجزئية قولك: قد يكون إذا كان الشيء حيوانًا كان إنسانًا. ومثال المنفصلة المحصورة الكلية قولك: دائمًا إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا. ومثال المحصورة الجزئية المنفصلة قولك: قد يكون إما أن يكون الشيء حيوانًا أو إنسانًا.

(قوله: وإلا فمهملة) مثال المتصلة المهملة قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. ومثال المنفصلة المهملة إما أن تكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجودًا.

(قوله: والأوضاع إلخ) هي الأحوال الحاصلة للمقدم بحسب إمكان اجتماعها معه، فإذا قلنا: كلما كان زيد إنسانًا كان حيوانًا فمعناه: أن الحيوانية ثابتة له في كل وقت ومع كل وضع يمكن أن يجامع إنسانيته من كونه قائمًا أو قاعدًا أو كاتبًا أو ضاحكًا، وكون الشمس طالعة أو غير طالعة إلى غير ذلك.

فإن قلت: التقسيم غير حاصر لعدم ذكر الطبيعة فيه.

قلت: مورد القسمة القضية المستعملة في العلوم والإنتاجات، وهي التي حكم فيها على جزئيات الموضوع لا على طبيعته كما بين في المطولات. وكل من الموجبة والسالبة (إما مخصوصة كما ذكرنا) من مثالها (وإما كلية مسورة كقولنا: كل إنسان كاتب ولا شيء) أو لا واحدًا (من الإنسان بكاتب، وإما جزئية مسورة كقولنا: بعض الإنسان) أو واحد من الإنسان (كاتب، وبعض الإنسان) أو واحد من الإنسان (ليس بكاتب) أو ليس بعض الإنسان بكاتب أو ليس كل إنسان بكاتب. ومن هذا علم أن السور في الحملية للإيجاب الكلي «كل»، وللإيجاب الجزئي «بعض» و«واحد»، وللسلب الكلي «لا شيء» و«لا واحد»،

(قوله: التقسيم غير حاصر) أي تقسيم القضية إلى الشخصية والمحصورة والمهملة غير حاصر؛ لعدم ذكر الطبيعية فيه مع أنها قضية حملية حكم فيها بثبوت مفهوم لمفهوم كقولنا: الإنسان نوع، والحيوان جنس.

وحاصل الجواب: أن الكلام في القضية المعتبرة في العلوم والإنتاجات، والطبيعيات لا اعتبار لها في العلوم ولا في الإنتاجات إلخ؛ أما في العلوم فلأن الموجودات المتأصلة التي تترتب عليها الآثار إنما هي الأفراد، والطبيعية إنما توجد في ضمنها، والمقصود من العلوم معرفة أحوال الموجودات المتأصلة لا الضمنية. وأما في الإنتاجات فلأنها لا تنتج في كبرى الشكل الأول كقولك: زيد إنسان، والإنسان نوع؛ فلا يصدق زيد نوع؛ فخروجها عن التقسيم لا يخل بالانحصار بخلاف الشخصية فإنها معتبرة في العلوم والإنتاجات؛ أما في العلوم فلأنه يبحث عنها في ضمن المحصورات لأن الحكم فيها على الأفراد؛ فقولنا: كل إنسان حيوان في قوة: زيد إنسان وعمرو إنسان وبكر إنسان؛ فالشخصية لا يبحث عنها بخصوصها وإنما يبحث عنها في ضمن غيرها، بخلاف الطبيعية لا يبحث عنها أصلًا لا بخصوصها ولا في ضمن غيرها. وأما في الإنتاجات فإنها قد تقوم مقام الكلية فتنتج في كبرى الشكل الأول نحو: هذا زيد وزيد حيوان فهذا حيوان.

وللسلب الجزئي «ليس كل» و«ليس بعض» و«بعض ليس». وليعلم في الشرطية أيضًا أن السور للإيجاب الكلي «دائمًا» و«كلما» و«متى» و«مهما» وما في معناها، وللإيجاب الجزئي «قد يكون»، وللسلب الكلي «ليس ألبتة»، وللسلب الجزئي «قد لا يكون» و«ليس دائمًا» و«ليس كلما» و«ليس مهما».

والغرض من ذكر الأسوار التمثيل بما فيه الاشتهار في الاستعمال لا الحصر فإن «قاطبة» و«كافة» و«لام الاستغراق» تصح أن تكون سورًا للإيجاب الكلي

(قوله: وللسلب الجزئي ليس كل إلخ) والأمثلة كقولك: ليس كل إنسان كاتبًا، وليس بعض الإنسان بكاتب، وبعض الإنسان ليس بكاتب.

ثم اعلم أن دلالة «ليس بعض» و«بعض ليس» على السلب الجزئي ظاهرة لا تحتاج إلى البيان للتصريح بلفظ البعض وحرف السلب فيهما. وأما دلالة «ليس كل» على السلب الجزئي فليست بظاهرة؛ لأنه لا يدل عليه بالمطابقة لعدم لفظ البعض فيه، بل إنما يدل عليه بالالتزام لأن مفهومه المطابقي هو رفع الإيجاب الكلي؛ لأن لفظ «كل» للإيجاب الكلي، ولفظ «ليس» للرفع، وهذا المفهوم لازم وهو الرفع عن البعض مطلقًا سواء كان مع الإيجاب للبعض الآخر كما في مادة الإيجاب الجزئي، أو مع الرفع عن البعض الآخر أيضًا كما في مادة السلب الكلي؛ فيكون لفظ «ليس كل» دالًا على الرفع عن البعض مطلقًا بالالتزام، ولا يدل أصلًا على ما يصدق عليه هذا الرفع من الرفع عن البعض مع الإيجاب للبعض الآخر، أو من الرفع عن البعض مع الرفع عن البعض الآخر أيضًا؛ لأن العام لا يدل على الخاص بإحدى الدلالات الثلاث.

والحاصل أن هاهنا أربعة أنواع من الرفع: رفع الإيجاب الكلي، وهو المعنى المطابقي المستفاد من لفظ «ليس كل». والرفع عن البعض مطلقًا، وهو المدلول الالتزامي. والرفع عن البعض مع الإيجاب للبعض. والرفع عن البعض مع الرفع عن البعض الآخر أيضًا. وهذان الرفعان الأخيران ليسا بمدلولين قطعًا لا مطابقة ولا تضمنًا ولا التزامًا؛ فيكون الرفع الأول ملزومًا، والثاني لازمًا، وكل من الثالث والرابع فرد من فردي الرفع الثاني اللازم للرفع الأول الذي هو معنى مطابقي للفظ «ليس كل». هذا تحقيق المقام.

الحمل كما أشار إليه الشيخ في الشفاء (وإما أن لا تكون كذلك) أي مخصوصة أو مسورة (وتسمى مهملة) لإهمال السور فيها (كقولنا) في الحملية: (الإنسان ناطق) وفي الشرطية: إن جاء زيد أو إذا جاء زيد فأكرمته. والمهملة في قوة الجزئية؛ لأن الحكم على أفراد الشيء في الحملية مع الحكم على بعض أفراده يتلازمان طردًا وعكسًا، وكذا الحكم في زمان منتشر مع الحكم المطلق (والمتصلة) قسمان؛ لأنها (إما) أن يكون الحكم بالاتصال فيها مبنيًا على الاقتضاء، وهي تسمى (لزومية) وذلك إما بأن يكون المقدم علة للتالي (كقولنا:

(قوله: يتلازمان) أي أن الحكم في زمان غير معين مع الحكم المطلق يتلازمان طردًا وعكسًا بعين ما ذكرنا في التلازم بين الحملية الجزئية والحملية المهملة.

(قوله: طردًا وعكسًا) الطرد هو التلازم في الثبوت. والعكس هو التلازم في الانتفاء. يعني أنه كلما تحقق الحكم على الأفراد في الجملة تحقق الحكم على بعض الأفراد، وكلما تحقق الحكم على بعض الأفراد تحقق الحكم على الأفراد في الجملة. وعبارة شرح الشمسية على قوله: «فإنه متى صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس»: أما أنه كلما صدقت المهملة صدقت الجزئية فلأن الحكم فيها على أفراد الموضوع، ومتى صدق الحكم على الأفراد فإما أن يتصور ذلك الحكم على جميع الأفراد أو على بعضها، وعلى كلا التقديرين يصدق الحكم على بعض الأفراد وهي الجزئية. وأما بالعكس فلأنه متى صدق الحكم على بعض الأفراد صدق على الأفراد مطلقًا أي في الجملة، وهي المهملة. انتهى بتصرف.

(قوله: وكذا الحكم في زمان إلخ) يعني أن الحكم في زمان غير معين بحيث ينتشر ويسري في جميع الأزمان على سبيل البدلية كقولك: «قد يكون إذا جاء زيد أكرمته» فإنها قضية شرطية جزئية لأن لفظ «قد يكون» يدل على بعض غير معين من الزمان مع الحكم المطلق أي بدون التعرض للزمان أصلًا كقولك: إن جاء زيد أكرمته، أو بدون التعرض لبعضية الزمان وكميته كقولك: إذا جاء زيد أكرمته؛ فإنها قضيتان شرطيتان مهملتان لأنه قد أهمل فيهما التعرض لكمية الزمان؛ لأن انتفاء التعرض لكمية الزمان إما بانتفاء التعرض للزمان أصلًا كما في المثال الأول، أو بانتفاء التعرض لكمية الزمان مع التعرض للزمان المبهم كما في المثال الثاني؛ لأن «إذا» ظرف زمان للمستقبل بدون تعيين.

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) أو بأن يكون التالي علة للمقدم كعكسه، أو بأن يكونا معلولي علة واحدة نحو: إن كان النهار موجودًا فالعالم مضيء، ومنه التضايف بينهما نحو: إن كان زيد أبا عمرو وكان عمرو ابنه (وإما) أن لا يكون كذلك بل يكون الحكم بالاتصال بمجرد الاتفاق، وتسمى (اتفاقية

(قوله: كعكسه) أي كقولك: إن كان النهار موجودًا فالشمس طالعة؛ فإن المقدم في هذه الشرطية معلول للتالي.

(قوله: أو بأن يكونا) أي الجزءان المقدم والتالي؛ فإن كل واحد من وجود النهار وإضاءة العالم معلول لطلوع الشمس.

(قوله: **ومنه التضايف**) أي مما يكون فيه المقدم والتالي معلولي علة واحدة التضايف بين المقدم والتالي. والتضايف هو كون الشيئين بحيث لا يعقل أحدهما بدون الآخر كالأبوة والبنوة؛ فإن الأبوة لا تتعقل بدون تعقل البنوة، والبنوة لا تتعقل بدون تعقل الأبوة، وكل واحد منهما معلول علة هي التولد الواقع بين الأب والابن، وليست الأبوة علة للبنوة ولا البنوة علة للأبوة؛ إذ لو كان كذلك لتقدم اتصاف الأب بالأبوة على اتصاف الابن بالبنوة وبالعكس، وليس كذلك لأن الاتصافين يتحققان معًا عند تحقق التوالد من غير أن يتحقق بينهما قبلية أو بعدية؛ فإن الأب لا يصير أبًا قبل أن يصير الابن ابنًا، والابن لا يصير ابنًا قبل أن يصير الأب أبًا. نعم ذات الأب مقدم على ذات الابن تقدمًا زمانيًّا، وتقدم ذات أحد الموصوفين على الموصوف الآخر لا يستلزم تقدم إحدى الصفتين على الأخرى؛ لجواز أن تتقدم ذات على ذات ثم يتصفان معًا بصفة واحدة أو بصفتين مختلفتين؛ لأنه يجوز أن يتصف ابن الأربعين مع ابن الخمسين في آن واحد بالعلم أو أحدهما به والآخر بالنسيان، مع أن ذات ابن الخمسين مقدم على ذات ابن الأربعين.

(قوله: بمجرد الاتفاق) يعني: أن الحكم بالاتصال في القضية الاتفاقية بمجرد الاتفاق بين المقدم والتالي من غير أن يكون أحدهما لازمًا للآخر والآخر ملزومًا كما أشار إليه بقوله «لأنهما خلقا كذلك» فإن ناطقية الإنسان ليست ملزومة لناهقية الحمار ولا ناهقية الحمار ملزومة لناطقية الإنسان؛ لأنه لو كان أحدهما ملزومًا للآخر لما جوز العقل انفكاك أحدهما عن الآخر لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم؛ لاستلزام انفكاك اللازم عن الملزوم وجود

كقولنا: إن كان الإنسان ناطقًا فالحمار ناهق) فإنه حكم فيها بالاتصال بمجرد الاتفاق بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار؛ لأنها خلقا كذلك لا أن بينهما اقتضاء.

واعلم أن معنى عدم الاقتضاء عدم علم الحاكم بالاقتضاء لا عدمه في نفس

الملزوم بدون اللازم وهو محال، وهاهنا العقل يحكم بأنه يجوز أن يكون الإنسان ناطقًا والحمار ليس بناهق، وأن يكون الحمار ناهقًا والإنسان ليس بناطق. ولما لم يكن بين المقدم والتالي في القضايا الاتفاقيات لزوم، وكان المقدم جائز الوقوع في نظر العقل سواء كان التالي واقعًا أو لم يكن، وكذا التالي جائز الوقوع في نظره سواء كان المقدم واقعًا أو لم يكن؛ فلم يكن بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار لزوم، وكان التعليق بين أمرين لا يتوقف وجود أحدهما على الآخر لغوًا من الكلام قالوا: إن الاتفاقيات لا فائدة فيها ولذا لا تستعمل في العلوم والإنتاجات، وإنما تذكر على سبيل الاستطراد لزيادة توضيح القضايا اللزومية؛ لأن الأشياء تتبين بأضدادها.

(قوله: واعلم أن إلخ) جواب عما يقال: إن الاتفاقيات أيضًا مشتملة على العلاقة؛ لأن الاتفاق الدائم بين المقدم والتالي في الوجود أمر ممكن فلا بد له من علة دائمة، وتلك العلة إما أمر واحد يقتضي وجود كل واحد من المقدم والتالي أو أمران مستندان إلى أمر واحد كما لو فرض أن علة ناطقية الإنسان وناهقية الحمار هو الواجب تعالى، أو أنهما معلولان لأمرين والأمران معلولان لعلة واحدة هي الواجب تعالى، ومعلول المعلول معلول؛ فيكون الطرفان معلولي علة واحدة هي الواجب تعالى، وكلما كانت العلة دائمة كان المعلول أيضًا دائمًا فيمتنع انفكاك أحد معلوليها عن الآخر لدوام علتها، ولا نعني بالاقتضاء إلا امتناع الانفكاك. هذا حاصل السؤال.

وتحرير الجواب الذي أشار إليه: أن معنى عدم الاقتضاء عدم علم الحاكم بالاقتضاء لا عدم الاقتضاء في نفس الأمر، ولا يلزم من عدم العلم بالشيء عدمه في نفس الأمر، وإلا يلزم أن يكون كل ما هو مجهول لك من الأمور الموجودة في الخارج معدومًا فيه، وهو باطل.

فإن قلت: كل أحد يعلم أن كل واحد من ناطقية الإنسان وناهقية الحمار مستند إلى الواجب تعالى فيكون الحاكم عالمًا بالاقتضاء.

الأمر؛ فلا يرد ما يقال من أنهما لما داما دامت علتهما التامة فامتنع انفكاك أحدهما عن الآخر، ولا نعني بالاقتضاء إلا ذلك، وبهذا ينحل ما أوردوا على أن الدائمة

قلت: المراد بكون الحاكم عالمًا بالاقتضاء أن يلاحظه ويبني الحكم عليه لا مجرد حصول صورة الاقتضاء في ذهنه؛ فلا شك أن الحاكم بناهقية الحمار على تقدير ناطقية الإنسان لا يلاحظ كون الواجب تعالى علة لهما ويبني الحكم عليه وإن كان يعلمه، بل إنما يبني الحكم على مجرد الاتفاق بين المقدم والتالي في الوجود.

والفرق بين العلم بالشيء وملاحظته أن العلم حصول صورة الشيء في الذهن، والملاحظة استحضار تلك الصورة، وكلما تحقق استحضار تلك الصورة تحقق الحصول، وليس كلما تحقق الحصول تحقق الاستحضار؛ لجواز تحقق الحصول بدون تحقق الاستحضار كمن علم مقدمتين وتوجه ذهنه إلى إحداهما فإن المقدمة الأخرى حاصلة معلومة عنده وليست حاضرة؛ لامتناع توجه النفس إلى مقدمتين معًا في حالة واحدة.

(قوله: وبهذا ينحل إلخ) أي وبما قلنا من أن المراد بعدم الاقتضاء عدم علم الحاكم بالاقتضاء لا عدمه في نفس الأمر ينحل ما أورد على قولهم: إن الدائمة أعم من الضرورية، من أن الدائمة يجب أن تكون مساوية للضرورية لا أعم بناء على أن دوام ثبوت المحمول للموضوع أمر ممكن محتاج إلى علة دائمة فيكون تحقق الضرورة تحقق الدوام فيتساويان.

وتقرير الحل أن يقال: إن المراد بكون الدائمة أعم من الضرورية أن علة ثبوت المحمول للموضوع في القضيتين وإن كانت متحققة في نفس الأمر لكنها في الدائمة ليست بمعلومة، وعلى تقدير معلوميتها هي ليست بملاحظة ومنظور إليها في نظر الحاكم فلا يحكم بالضرورة؛ لأن علة الحكم بالضرورة هي العلم بعلة ثبوت المحمول للموضوع وملاحظتها عند الحاكم، وفي الضرورية معلومة وملاحظة عند الحاكم ويحكم بها.

والدائمة هي التي يحكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة كقولك: دائمًا كل إنسان حيوان؛ فهذه حكم فيها بدوام ثبوت الحيوانية للإنسان ما دامت ذاته موجودة، وكقولك: دائمًا لا شيء من الإنسان بحجر؛ فإن الحكم فيها بدوام ثبوت سلب الحجرية عن الإنسان ما دامت ذاته موجودة. وإنما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام

أعم من الضرورية (والمنفصلة) ثلاثة أقسام: حقيقية ومانعة الجمع فقط ومانعة الخلو فقط؛ لأن العناد (إما) في الصدق والكذب معًا يسمى (حقيقية كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد) فإنهما لا يصدقان ولا يكذبان معًا (وهي مانعة الجمع والخلو معًا) وهي موجبتها وسالبتها ترفع العناد في الصدق والكذب معًا

والضرورية هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو بضرورة سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة كقولك: كل إنسان حيوان بالضرورة؛ فإنه حكم فيها بضرورة ثبوت الحيوانية للإنسان في جميع أوقات وجوده، وكقولك: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة؛ فإنه حكم فيها بضرورة سلب الحجرية عن الإنسان في جميع أوقات وجوده. وإنما سميت ضرورية لاشتمالها على الضرورة. وقيل: معنى أعمية الدائمة من الضرورية أن كل مادة تصدق فيها الضرورية تصدق فيها الدائمة، وليس كل مادة تصدق فيها الدائمة تصدق فيها الضرورية؛ لأن مفهوم الضرورة امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع، ومفهوم الدوام شمول الأزمنة والأوقات؛ فمتى كانت النسبة ممتنعة الانفكاك عن الموضوع كانت متحققة في جميع الأوقات، وليس كلما كانت متحققة في جميع الأوقات كانت ممتنعة الانفكاك عن الموضوع؛ لجواز انفكاكها وعدم وقوعها لأن الممكن لا يجب أن يكون واقعًا.

(قوله: لأن العناد) أي التنافي إما في الصدق والكذب معًا أي في الجمع والخلو، بمعنى أن طرفيها لا يجتمعان ولا يرتفعان.

(قوله: كقولنا العدد إما زوج إلخ) العدد: ما وضع لكمية الآحاد. ومن خواصه مساواته لنصف مجموع حاشيتيه المتقابلتين. ومعنى التقابل أن تزيد العليا عليه بقدر نقص السفلى عنه، كالأربعة فإن حاشيتيها إما خمسة وثلاثة أو ستة واثنان أو سبعة وواحد، ونصف مجموع كل متقابلين من ذلك أربعة، ومن ثم قيل: إن الواحد ليس بعدد لأنه ليس له حاشية سفلى، وقيل: إنه عدد لوقوعه في جواب: كم.

(قوله: ترفع العناد في الصدق والكذب معًا) أي أنه لا عناد بين الكاتب والتركي في هذا المثال في الحالين، بمعنى أنه ليس بينهما منافاة لا في حال الاجتماع ولا في حال الارتفاع؛ فقد يكون الإنسان كاتبًا وتركيًا وقد لا يكون كاتبًا ولا تركيًا فكل من العنادين مرتفع، وهذا معنى قوله: فإنهما يصدقان ويكذبان معًا.

كقولنا: ليس ألبتة إما أن يكون هذا الإنسان كاتبًا أو تركيًّا؛ فإنهما يصدقان ويكذبان معًا (وإما) في الصدق فقط، ويسمى (مانعة الجمع فقط، كقولنا: هذا الشيء إما حجر أو شجر) فإنهما لا يصدقان، وقد يكذبان بأن يكون إنسانًا، وسالبتها ترفع العناد في الصدق فقط نحو: ليس ألبتة إما أن يكون هذا الشيء لا شجرًا أو لا حجرًا؛ فإنهما يصدقان ولا يكذبان، وإلا لكان حجرًا وشجرًا معًا (وإما) في الكذب فقط، ويسمى (مانعة الخلو فقط، كقولنا: زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يغرق) فإن الكون في البحر مع عدم الغرق يصدقان ولا يكذبان، وإلا لغرق في البر، وسالبتها ترفع العناد في الكذب فقط نحو: ليس زيد إما أن لا يكون في البحر وإما أن يغرق؛ فإن عدم الكون في البحر مع الغرق

(قوله: فإنهما يصدقان إلخ) أي لا شجر ولا حجر يصدقان في الإنسان مثلًا، بمعنى أنه يجتمع لا شجر ولا حجر فيه، ولا يكذبان أي لا يرتفعان؛ لأن ارتفاع لا شجر بوجود الشجر، وارتفاع لا حجر بوجود الحجر؛ فيلزم أن يكون الشيء الواحد شجرًا وحجرًا؛ فلذا قال: فإنهما يصدقان ولا يكذبان.

(قوله: فإن الكون في البحر إلخ) أي أنه يجتمع كونه في البحر ولا يغرق، بمعنى أنه يكون فيه ولا يغرق، ولا يرتفع الكون في البحر ولا يغرق؛ لأن ارتفاع الكون في البحر بوجود البر، وارتفاع «لا يغرق» بوجود «يغرق» فيصير المعنى حينئذ أنه في البر ويغرق، وهذا لا يكون؛ فلذا قال: يصدقان ولا يكذبان.

(قوله: وسالبتها ترفع العناد في الكذب فقط) أي أن العناد بين طرفيها -وهو عدم الكون في البحر مع الغرق- مرتفع، بمعنى أن الخلو عنهما ليس بممنوع لجواز أن يوجد في البحر ولا يغرق؛ فمعنى قوله: «يكذبان» أي يرتفعان، وقوله: «ولا يصدقان» أي لا يجتمعان؛ فإن عدم الكون في البحر مع الغرق لو صدقا لكان المعنى أنه في البر ويغرق، وهو لا يكون. وأما كذبهما أي ارتفاعهما فهو أن يكون في البحر ولا يغرق؛ لأن ارتفاع عدم الكون في البحر بالكون فيه، وارتفاع «يغرق» بـ«لا يغرق»؛ فيكون المعنى: أنه في البحر ولا يغرق، وهو جائز.

يكذبان ولا يصدقان. ومنه يعلم أن كل مادة صدق فيها موجبة منع الجمع كذب فيها سالبته وصدق فيها سالبة منع الخلو، وكل مادة صدق فيها موجبة منع الخلو كذب فيها سالبته وصدق سالبة منع الجمع، وكذا في جانب سالبتها،

(قوله: ومنه يعلم) أي مما ذكرناه من تعاريف الموجبات والسوالب الغير الحقيقية يعلم أن كل مادة صدق فيها موجبة مانعة الجمع كذب فيها سالبة مانعة الجمع؛ لأن صدق موجبة مانعة الجمع يقتضي امتناع الاجتماع بين الجزأين كقولنا: هذا الشيء إما شجر أو حجر، وصدق سالبتها يقتضي إمكان الاجتماع بينهما كقولنا: ليس ألبتة إما أن يكون هذا الشيء لا شجرًا ولا حجرًا بل قد يكون لا شجرًا ولا حجرًا بأن يكون إنسانًا مثلًا؛ فأمكن اجتماع لا شجر ولا حجر فيه فبينهما تناف؛ فلا يجتمع الموجبة والسالبة من مانعة الجمع في الصدق بل كلما صدقت إحداهما كذبت الأخرى، ولكن صدق في هذه المادة سالبة مانعة الخلو؛ لأن تحقق موجبة منع الجمع فقط يستلزم عدم تحقق موجبة منع الخلو لأنهما ضدان لا يجتمعان، وعدم تحقق موجبة منع الخلو يستلزم صحة سلب منع الخلو فيجتمع سالبة منع الخلو مع موجبة منع الجمع اجتماع اللازم مع الملزوم.

ويعلم أيضًا أن كل مادة صدق فيها موجبة مانعة الخلو كذب فيها سالبة مانعة الخلو؛ لأن صدق الأول يقتضي امتناع خلو الموضوع عن الجزأين كقولك: زيد إما أن يكون في البحر وإما أن لا يغرق، وصدق الثاني يقتضي إمكان خلوه عنهما كقولك: ليس زيد إما أن لا يكون في البحر وإما أن يغرق، بل قد يكون في البحر ولا يغرق، فارتفع لا يكون في البحر ويغرق بوجوده في البحر ولا يغرق فبينهما تناف؛ فلا يجتمع الموجبة والسالبة من مانعة الخلو في الصدق، ولكن صدق في مثل هذه المادة سالبة منع الجمع لأن تحقق منع الخلو في الجزأين يقتضي عدم تحقق منع الجمع بينهما؛ لأن مانعة الخلو تجوز الجمع، وهو يقتضي صحة سلب منع الجمع فيجتمع سلب منع الجمع مع إيجاب منع الخلو اجتماع المتلازمين.

(قوله: وكذا في جانب سالبتيهما) أي سالبة منع الجمع وسالبة منع الخلو، يعني: أن كل مادة صدق فيها سالبة منع الجمع كذب فيها سالبة منع الخلو؛ لأن الأولى تقتضي إمكان الاجتماع كما مر، والثانية تقتضي امتناعه، وصدق فيها موجبة منع الخلو، وأن كل مادة صدق فيها سالبة منع الخلو كذب فيها موجبتها على ما مر من أن السالبة والموجبة من نوع واحد لا

وأن كل شيئين صدق بين عينيهما منع الجمع صدق بين نقيضيهما منع الخلو وبالعكس، لكن هذا بعد الاتفاق في الكيف أي الإيجاب والسلب، أما بعد الاختلاف فيه فالصادق سالبة المتفق في النوع.

يجتمعان في الصدق، ولكن صدق فيها موجبة منع الجمع لأن تفرد منع الخلو بالسلب -على ما دل عليه قيد «فقط»- يقتضي اختصاصه بالسلب، واختصاصه به يقتضي أن لا يتصف بالسلب غيره؛ فلا يتصف منع الجمع بالسلب على تقدير اتصاف منع الخلو به فيكون منع الجمع حينئذ موجبًا، كما أن تفرد منع الجمع بالسلب يقتضي أن لا يتصف به غيره فيكون منع الخلو موجبًا.

ومن هذا يعلم أن في المقام أربعة أشياء: موجبة منع الجمع وسالبتها، وموجبة منع الخلو وسالبتها، وفي كل مادة من الأربع ثلاثة اعتبارات: صدقان وكذب أي صدق تلك المادة وكذب نقيضها وصدق غيرها؛ فهذه ثلاثة اعتبارات مضروبة في الأربعة فيكون المجموع اثني عشر اعتبارًا.

(قوله: وأن كل شيئين) صدق بين عينيهما منع الجمع كالشجر والحجر مثلًا صدق بين نقيضيهما منع الخلو كلا شجر ولا حجر؛ لأن الخلو عن النقيضين يستلزم اجتماع العينين مع أن الفرض أن اجتماع العينين ممنوع فإن الخلو عن لا شجر ولا حجر يستلزم اجتماعهما فيلزم أن يكون الشيء الواحد شجرًا وحجرًا وهو باطل، وأن كل شيئين صدق بين نقيضيهما منع الخلو كلا شجر ولا حجر صدق بين عينيهما منع الجمع كالشجر والحجر؛ لأن الجمع بين العينين يستلزم الخلو عن النقيضين مع أن الفرض أن الخلو عنهما ممنوع فإن الاجتماع بين الشجر والحجر يستلزم الخلو عن لا شجر ولا حجر؛ فيجب أن يكون بين النقيضين منع الخلو حتى لا يلزم اجتماع العينين بعد فرض امتناعه، ويجب أن يكون بين العينين منع الجمع حتى لا يلزم ارتفاع نقيضي العينين بعد فرض امتناعه لأنه بارتفاع نقيضي العينين يجتمع العينان، وهو باطل.

(قوله: لكن هذا بعد الاتفاق في الكيف أي الإيجاب والسلب) يعني: أن ما قلنا من أنه يتولد من نقيضي طرفي القضية المانعة الجمع قضية مانعة خلو كما يتولد من قولنا: هذا الشيء إما شجر أو حجر قولنا: هذا الشيء إما لا شجر أو لا حجر، ومن نقيضي طرفي القضية المانعة

(وقد تكون المنفصلات ذوات أجزاء ثلاثة) أو أكثر؛ فالثلاثة (كقولنا: العدد إما زائد أو ناقص أو مساو) والكلمة إما اسم أو فعل أو حرف. والأكثر كقولنا: العنصر إما نار أو هواء أو ماء أو أرض. والكلي إما نوع أو جنس أو فصل أو خاصة أو عرض عام. ومثال المتن ليس معناه أن ينسب عدد إلى عدد كما ظن؛

الخلو قضية مانعة جمع كما يتولد من قولنا: هذا الشيء إما لا شجر أو لا حجر قولنا: هذا الشيء إما شجر أو حجر -إنما يكون إذا فرضت القضيتان موجبتين كما مثلنا، أو سالبتين كقولنا: ليس إما أن يكون هذا الشيء لا شجرًا أو لا حجرًا؛ فإن هذه القضية سالبة مانعة الجمع لأن لا شجر ولا حجر يجتمعان في الإنسان مثلًا. ويتولد من نقيضي طرفيها سالبة مع الخلو كما يقال: ليس إما أن يكون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا؛ فإن الخلو عن الشجر والحجر ليس بممنوع لجواز أن يوجد شيء ليس بواحد منهما كالفرس، وأما إذا فرضنا إحداهما موجبة والأخرى سالبة كما في قولنا: هذا الشيء إما شجر أو حجر ليس ألبتة إما أن يكون هذا الشيء لا شجرًا أو لا حجرًا، فالصادق السالبة المتفقة في النوع يعني إن كانت الموجبة مانعة الجمع كما في هذا المثال تكون السالبة أيضًا مانعة الجمع، وكذا إن كانت الموجبة مانعة الخلو والسالبة المتولدة من نقيضي طرفيها أعني قولنا: ليس ألبتة إما أن يكون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا أيضًا مانعة الخلو.

والحاصل أن القضية المتولدة عند الاتفاق في الكيف يجب أن تكون مخالفة للقضية الأصلية في النوع أي مع الجمع والخلو، وعند الاختلاف في الكيف تكون موافقة لها في النوع، وتكون كل واحدة من القضيتين صادقة موجبة كانت أو سالبة؛ فتخصيص الصدق بالسالبة تبعيد للطالب عن المقصود، والعبارة الموصلة إليه أن يقول: أما بعد الاختلاف في الكيف فالقضيتان تكونان متفقتين في النوع، يعني: أن اتفاقهما في الكيف لا يجتمع مع اتفاقهما في النوع، وكذا اختلافهما في الكيف لا يجتمع مع اختلافهما في النوع، بل إن كانتا متفقتين في الكيف تكونان مختلفتين في النوع، وإن كانتا مختلفتين في الكيف تكونان متفقتين في النوع كما أشرنا إلى ذلك كله بالأمثلة.

(قوله: ليس معناه أن ينسب عدد إلى عدد) ينبغي أن يعلم أن نسبة عدد إلى عدد بالزيادة والنقصان ممكنة كما يقال: الاثنان زائد على الواحد وهو ناقص عنه، لكن نسبة عدد إلى عدد بالمساواة غير ممكنة لأنك إن نسبته إلى غير ذلك العدد يكون إما زائدًا عليه أو ناقصًا عنه، وإن

فإن الزيادة والنقصان والمساواة لا يراد بها حينئذ معانيها اللغوية بل المراد بها معانيها الاصطلاحية؛ فإن كل عدد يزيد المجتمع من كسوره التسعة عليه يسمى زائدًا كاثني عشر، والناقص ناقصًا كالأربعة، والمساوي مساويًا كالستة، هذا في المنفصلة الحقيقية. وأما مانعة الخلو المركبة من أكثر من اثنين فكقولنا: إما أن يكون هذا الشيء لا حجرًا أو لا شجرًا أو لا حيوانًا. وأما مانعة الجمع فكقولنا: إما أن يكون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا أو حيوانًا.

نسبته إلى عينه كما يقال: «الواحد مساو للواحد» يلزم نسبة الشيء إلى نفسه، وهو غير مفيد، ولهذا قال: بل المراد بها معانيها الاصطلاحية.

(قوله من كسوره التسعة) هي النصف والثلث والربع والخمس والسدس والسبع والثمن والتسع والعشر. والصواب ترك قيد التسعة؛ إذ ليس لكل عدد كسور تسعة، ولعله أراد أن الكسور في حد ذاتها تسعة فوقع منه هذا التعبير.

(قوله: كاثني عشر) فإن له النصف وهو ستة، والثلث وهو أربعة، والربع وهو ثلاثة، والسدس وهو اثنان، والمجموع خمسة عشر، وهو زائد على اثني عشر فيكون الاثنا عشر عددًا زائدًا باعتبار أن كسوره زائدة عليه، لكن على هذا يكون حمل الزائد على اثني عشر حملًا مجازيًا؛ لأن المتصف بالزيادة حقيقة هو الحاصل من كسوره وهو الخمسة عشر، إلا أن يقال: هذا حمل مجازي بحسب اللغة من قبيل تسمية الشيء باسم كله؛ لأن الاثني عشر جزء الخمسة عشر، وأما بحسب الاصطلاح فهو حمل حقيقي فيكون حقيقة عرفية مجازًا لغويًا، ولا بعد في ذلك.

(قوله: كالأربعة) فإن كسورها ناقصة عنها؛ لأن لها النصف وهو اثنان، والربع وهو واحد، ومجموعهما ثلاثة وهي ناقصة عن الأربعة بواحد؛ فتكون الأربعة عددًا ناقصًا لأن كسورها ناقصة عنها.

(قوله: كالستة) فإن كسورها مساوية لها؛ لأن لها النصف وهو ثلاثة، والثلث وهو اثنان، والسدس وهو واحد، ومجموعها ستة؛ فتكون الستة عددًا مساويًا لأن كسورها مساوية لها.

فإن قلت: لا يتركب شيء من المنفصلات من أكثر من جزأين؛ لأن الانفصال نسبة واحدة، والنسبة الواحدة لا تتصور إلا بين جزأين ضرورة أن النسبة بين أمور متكثرة لا تكون واحدة بل تكون متكثرة.

قلت: المراد بتركب المنفصلات من أكثر من جزأين تركبها بحسب الظاهر لا بحسب الحقيقة، وإلا فالانفصال في المثال المذكور على الحقيقة بين أن يكون العدد زائدًا أو لا يكون، ثم على تقدير أن لا يكون زائدًا بين كونه ناقصًا أو مساويًا.

فإن قلت: فما وجه حكمهم أن الحقيقية لا تتركب من أكثر من جزأين، ومانعة الخلو والجمع تتركبان؟

قلت: وجهه أن الحقيقية إذا أريد بها الانفصال الحقيقي بين كل جزأين منها فلا يكاد أن يصدق؛

(قوله: وإلا فالانفصال إلخ) يريد أن المنفصلة المركبة من ثلاثة أجزاء بحسب الظاهر مركبة من جزأين في نفس الأمر؛ لأن قولنا: لأن العدد إما زائد أو ناقص أو مساو كان في الأصل: العدد إما زائد أو غير زائد؛ فهي منفصلة واحدة إلا أن قولنا: غير زائد في قوة قولنا: إما ناقص أو مساو؛ فهي منفصلة أخرى متولدة من الجزء الثاني من المنفصلة الأولى؛ فحذف هذا الجزء الثاني وأقيمت المنفصلة الثانية مقامه إقامة للمفصل مقام المجمل. هذا توضيح ما قالوه في هذا المقام.

(قوله: بين كونه ناقصًا إلخ) أي فالانفصال الحقيقي بين كونه ناقصًا إلخ.

(قوله: إذا أريد بها فالانفصال إلخ) يعني إذا أريد بها الانفصال الحقيقي بين الجزء الأول والثاني وبين الجزء الأول والثالث وبين الثاني والثالث فحينئذ لا يكاد يصح كما قال، وأما إذا اعتبر الانفصال بين جزأين بأن اعتبر بين الأول والثاني فقط أو بين الأول والثالث فقط أو بين الثاني والثالث فقط فحينئذ يصح لعدم لزوم المحال الذي يذكر في القسم الأول أي الانفصال الحقيقي.

لأن الأول من أجزائها الثلاثة مثلًا إذا تحقق فإن تحقق الثاني أيضًا ارتفع الانفصال الحقيقي ~ بينهما، وإن لم يتحقق الثاني فإن تحقق الثالث لم يكن بينه وبين الأول انفصال، وإن لم يتحقق لم يكن بينه وبين الثاني انفصال، وأما الأخريان فيصدقان، وإن أريد منع الجمع ومنع الخلو بين كل جزأين معينين من أجزائها كما في المثالين المذكورين.

هذا، والحق أن المراد بالانفصال إن كان انفصالًا واحدًا ألا يتحقق إلا بين جزأين.

(قوله: لأن الأول من أجزائها الثلاثة مثلًا إلخ) يعني أن القضية المنفصلة الحقيقية إذا تركبت من ثلاثة أجزاء فإن تحقق الجزء الأول فلا يخلو من أن يكون الجزء الثاني متحققًا أو لا، فإن كان الثاني متحققًا يلزم اجتماع الثاني مع الأول مع أن بينهما منع الجمع، وإن لم يكن متحققًا فلا يخلو من أن يكون الجزء الثالث متحققًا أو لا، فإن كان متحققًا يلزم اجتماع الجزء الثالث مع الأول مع أن بينهما منع الجمع، وإن لم يكن متحققًا كالجزء الثاني يلزم ارتفاع الثالث مع الثاني مع أن بينهما منع الخلو.

(قوله: وأما الأخريان فيصدقان) أي مانعة الجمع ومانعة الخلو يصدقان عند تركيبهما من ثلاثة أجزاء؛ لأن ارتفاع الجزأين جائز في مانعة الجمع فيجوز ارتفاع الثاني والثالث من غير لزوم محال، واجتماع الجزأين جائز في مانعة الخلو فيجوز اجتماع الثالث مع الأول من غير لزوم محال أيضًا.

(قوله: وإن أريد منع الجمع بين كل جزأين إلخ) متعلق بقوله: «فيصدقان» أي أن غير الحقيقية من المنفصلات تصدق عند تركيبها من أكثر من جزأين مطلقًا سواء اعتبر منع الجمع أو منع الخلو بين كل جزأين من أجزائها أو بين جزأين من أجزائها فقط.

(قوله: كما في المثالين المذكورين) أي قوله: إما أن يكون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا أو حيوانًا، وقوله: إما أن يكون هذا الشيء لا شجرًا ولا حجرًا ولا حيوانًا.

(قوله: هذا) أي مضى هذا أو خذ هذا. وهذا اللفظ من قبيل فصل الخطاب لكونه فاصلًا بين الكلامين.

وإن كان مطلق الانفصال فيتحقق بين الجزأين أو أكثر في أقسام الثلاثة.

ولما فرغ من القضايا شرع في أحكامها على طريق الاختصار والاقتصار على المطلقات على ما هو دأب الكتاب فقال: (التناقض) أي من جملة أحكام القضايا التناقض (وهو اختلاف القضيتين) يخرج اختلاف المفردين كزيد وعمرو ومفرد

(قوله: وإن كان مطلق الانفصال إلخ) أي أعم من أن يكون انفصالًا واحدًا أو متعددًا؛ فيجوز أن يتحقق الانفصال بين جزأين أو أكثر لأن الانفصال المطلق له فردان: أحدهما الانفصال الواحد، والآخر الانفصال المتعدد، والأول يقتضي أن يكون بين أكثر من جزأين فيجوز تركب كل واحدة من المنفصلات الثلاث من أكثر من جزأين من غير تفرقة بين الحقيقة وغيرها، لكن قد يقال: ربما يكون الانفصال الواحد بين المتعدد، فيكون المراد من قولنا: العدد إما زائد أو ناقص أو مساو مثلًا أن مجموعها لا يجتمع في العدد، ولا يخلو العدد عن كل واحد منها أعم من أن يكون بين كل جزأين انفصال أو لا؛ فقد وجد الانفصال الواحد بين المتعدد في الحقيقة، وكذا في مانعة الجمع فيكون المراد من قولنا: إما أن يكون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا أو حيوانًا: أن المجموع لا يجتمع على هذا الشيء، وكذا في مانعة الخلو فيكون المراد من قولنا: إما أن يكون هذا الشيء لا شجرًا ولا حجرًا ولا حيوانًا: أن المجموع لا يرتفع عن هذا الشيء مع قطع النظر عن الانفصال بين كل جزأين منها؛ فليكن المراد ذلك.

والاستحالة في الحقيقة مبنية على اعتبار الانفصال بين كل جزأين منها كما بينه الشارح؛ فيكون تركبها من أكثر من جزأين بحسب الحقيقة أيضًا لا بحسب الظاهر فقط. تأمل.

(قوله على طريقة الاختصار) أي ترك بعض الأحكام. يقال: اختصره: إذا ترك بعضه وأورد بعضه.

(والاقتصار على المطلقات) أي القضايا المطلقات، أي ترك كل القضايا الموجهات. يقال اقتصر عليه: إذا لم يأت بشيء مما يغايره؛ فيكون مدلول الاختصار ترك البعض، ومدلول الاقتصار ترك الكل.

وقضية (بالإيجاب والسلب) يخرج اختلافهما بالحمل والشرط والعدول والتحصيل وغيرها؛ فإن نقيض الشيء سلبه لا عدوله لأن الشيء وعدوله

(قوله: بالحمل والشرط) كقولك: زيد قائم إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.
والعدول والتحصيل كزيد قائم زيد لا قائم على أن لفظ «لا» جزء من المحمول؛ فالأولى محصلة، والثانية معدولة المحمول؛ لأن المعدولة عندهم ما جعلت أداة السلب جزءًا من المحمول إن كانت معدولة كهذا المثال، أو من الموضوع إن كانت معدولة كقولك: كل لا حيوان جماد. وسميت بذلك لأنه عدل فيها بأداة النفي عن أصل وضعها، وهو رفع النسبة. والمحصلة هي ما لم تجعل أداة النفي جزءًا منها.

(قوله: وغيرهما) بأن تكون إحداهما متصلة والأخرى منفصلة، أو إحداهما مطلقة والأخرى موجهة.

(قوله: فإن نقيض الشيء سلبه إلخ) لما كان في زعم البعض أن بين الشيء وعدوله تناقضًا، والتحقيق خلافه أشار إلى بيان تزييفه فقال: فإن نقيض الشيء إلخ، يعني: أن الشيء وعدوله كالكاتب واللاكاتب لما كانا مفردين لم يكن في واحد منهما إثبات عند عدم الموضوع، وإذا لم يكن فيهما إثبات يكونان مرفوعين، وإذا كانا مرفوعين لا يكونان متناقضين لأنه يجب أن يكون أحد المتناقضين مرفوعًا والآخر موضوعًا، بناء على أن المتناقضين هما المفهومان الممتنعان لذاتهما اجتماعًا وارتفاعًا، والشيء مع عدوله وإن كانا ممتنعين اجتماعًا لكنهما ليسا بممتنعين ارتفاعًا عند عدم الموضوع؛ فلا تناقض.

ولكن لقائل أن يقول: إن في قوله: «فإن نقيض الشيء سلبه لا عدوله» نظرًا لأنه يجوز أن يكون ذلك الشيء هو التصور، والنقيض في التصورات هو العدول لا السلب؛ لأن السلب مخصوص بتناقض التصديقات؛ فإن نقيض الكاتب: اللاكاتب، ونقيض أنه كاتب: ليس بكاتب؛ فكان عليه أن يقول: فإن نقيض الإيجاب هو السلب لا العدول.

وتحقيق هذا المقام أن يقال: إن نقيض الشيء رفع ذلك الشيء فإن كان ذلك الشيء إيجابًا يسمى رفع ذلك الإيجاب: سلبًا، وإن كان ذلك الشيء تصورًا يسمى رفعه: عدولًا. فكما أن الإيجاب والسلب لا يجتمعان ولا يرتفعان كذلك الثبوت والعدول لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فإنه لا يوجد في الوجودين الذهن والخارج شيء يتصف بالكاتب واللاكاتب معًا، ولا شيء لا يتصف بأحدهما كما أنه لا يوجد ذاهن يحكم ذهنه بأن شيئًا كاتب وليس بكاتب معًا.

يرتفعان لعدم الإثبات، ولذا يقال: لا تناقض في المفردات لأنها مع اعتبار الحكم لا تكون مفردة وبدونه لا تكون سلبًا وإيجابًا (بحيث يقتضي) ذلك الاختلاف (لذاته أن يكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة) فخرج به الشيئان اللذان لا

ويحكم بأنه ليس بكاتب وليس ليس بكاتب لما قالوا من أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ فيكون التناقض في التصورات راجعًا إلى الاتصاف، وفي التصديقات إلى حكم الحاكم؛ فالحق ما زعمه البعض وهو الظاهر.

وإنما لم يذكروا تناقض التصورات في بابها لقلة جدواه في الإيصال وقلة أحكامه، بخلاف تناقض التصديقات فإنه كثير النفع لأن أنواع القضايا كثيرة ولكل منها نقيض؛ فينبغي أن يعرف التناقض مع شرائطه ليعرف نقيض كل قضية.

(قوله: ولذا يقال: **لا تناقض في المفردات**) يعني أن بين المفرد والتناقض تنافيًا لأن الإفراد يقتضي أن لا يكون هناك إيجاب ولا سلب، والتناقض يقتضي ذلك. لكن قد يقال: إن أردت بقولك: إن بين الإفراد والتناقض تنافيًا: أنه بين الإفراد وتناقض المركب فمسلم ولكنه غير مفيد لمطلوبك لأن مطلوبك أنه لا تناقض أصلًا في المفرد، وإن أردت أن بين الإفراد والتناقض تنافيًا مطلقًا سواء كان ذلك تناقض مفرد أو مركب فهو ممنوع، وإنما يكون كذلك لو لم يكن للمفرد تناقض، وقد عرفت أن له تناقضًا.

ثم اعلم أن كلام الشارح هاهنا -أعني في بيان الاحتراز عن القضيتين المختلفتين بالعدول والتحصيل- لا يخلو عن شيء؛ فالأولى أن يقول: فإن القضيتين المختلفتين بالعدول والتحصيل -بأن يكون محمول إحداهما محصلًا ومحمول الأخرى معدولًا- لا يورثان التناقض؛ لأنها تكذبان عند عدم الموضوع لأنها موجبتان، والموجبة تقتضي وجود الموضوع فعند انتفائه لا تصدق موجبة أصلًا، وتناقض القضيتين يقتضي صدق إحداهما وكذب الأخرى بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان. ومثال المعدولة المعدومة الموضوع قولك: شريك الباري غير بصير؛ فإن معناه: أن عدم البصر ثابت لشريك الباري، وشريك الباري غير موجود في نفسه؛ فهذه معدولة المحمول. ومحصلته قولك: شريك الباري بصير؛ فلا تناقض بينهما لعدم الموضوع.

(قوله: ذلك) أي أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

يقتضي الاختلاف بالإيجاب والسلب فيهما ذلك نحو: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان، أو يقتضي ذلك لكن لا لذاته بل بواسطة نحو: زيد إنسان، وزيد ليس بناطق؛ فإن اقتضاء الاختلاف بذلك صدق إحديهما وكذب الأخرى بواسطة مساواة المحمولين المقتضية لأن يكون إيجاب إحديهما في قوة إيجاب الأخرى، وسلب إحديهما في قوة سلب الأخرى (كقولنا: زيد كاتب ليس بكاتب) هذا مثال التناقض بين المخصوصتين (ولا يتحقق ذلك) الاختلاف الموصوف في المخصوصتين (إلا بعد اتفاقهما) أي القضيتين في ثماني وحدات (في الموضوع) بخلاف: زيد قائم وعمرو ليس بقائم (والمحمول) بخلاف: زيد قائم وزيد ليس بقاعد (والزمان) بخلاف: زيد قائم أي في الليل، وزيد ليس بقائم أي في النهار (والمكان) بخلاف: زيد قائم أي في المسجد، وزيد ليس بقائم أي في السوق (والإضافة) بخلاف: زيد أب أي لعمرو، وزيد ليس بأب أي لبكر (والقوة والفعل) بخلاف: الخمر في الدن مسكر أي بالقوة، والخمر في الدن ليس

(قوله: المقتضية) صفة للمساواة. والحاصل أن الاختلاف المقتضي إما أن يكون مقتضيًا لذاته وصورته، وإما أن لا يكون مقتضيًا لذاته وصورته بل بواسطة مساواة المحمولين أو خصوص المادة.

أما الواسطة فكما في إيجاب قضية وسلب لازمها المساوي كقولنا: زيد إنسان، وزيد ليس بناطق؛ فإن الاختلاف بينهما يقتضي صدق إحداهما وكذب الأخرى، إما لأن قولنا: زيد ليس بناطق في قوة قولنا: زيد ليس بإنسان، وإما لأن قولنا: زيد إنسان في قوة قولنا: زيد ناطق.

وأما خصوص المادة فكما في قولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان، وقولنا: بعض الإنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس بحيوان؛ فإن اختلافهما بالإيجاب والسلب يقتضي صدق إحداهما وكذب الأخرى لكن لا لذاته وصورته، وهي كونهما كليتين أو جزئيتين بل أمر اتفق لخصوص المادة التي فيها المحمول أعم من الموضوع بدليل تخلفه في نحو قولك: كل حيوان إنسان، لا شيء من الحيوان بإنسان، وفي قولك: بعض الحيوان إنسان، بعض الحيوان ليس بإنسان.

بمسكر أي بالفعل (والجزء والكل) بخلاف الزنجي أسود أي بعضه، وليس بأسود أي كله (والشرط) بخلاف: الجسم مفرق للبصر أي بشرط بياضه، وغير مفرق للبصر أي بشرط سواده.

والصحيح أن المعتبر في تحقق التناقض وحدة النسبة الحكمية حتى يرد الإيجاب والسلب على شيء واحد؛ فإن وحدتها مستلزمة لهذه الوحدات الثمانية، وعدم وحدة الشيء منها مستلزمة لعدم وحدة النسبة الحكمية وإلا فلا حصر فيما ذكره؛ لارتفاع التناقض باختلاف الآلة نحو: زيد كاتب أي بالقلم الواسطي، زيد ليس بكاتب أي بالقلم التركي، والعلة نحو: النجار عامل أي للسلطان، النجار ليس بعامل أي لغيره، والمفعول به نحو زيد ضارب أي عمرًا، زيد ليس بضارب أي بكرًا، والمميز نحو: عندي عشرون أي درهمًا، ليس عندي عشرون أي دينارًا، إلى غير ذلك. وبهذا القدر يعرف تناقض المخصوصتين. وأما في المحصورات فنقيض الإيجاب الكلي السلب الجزئي، ونقيض السلب الكلي

(قوله: وإلا فلا حصر إلخ) أي وإن لم يعتبر وحدة النسبة الحكمية فلا ينحصر شرط تحقق التناقض فيما ذكره من الوحدات الثمانية بل لا بد من وحدة العلة والآلة والمفعول به والمميز وغير ذلك؛ فوحدة النسبة الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب مستلزمة لها وكافية في تحقق التناقض؛ إذ لو لم يتحد القضيتان في العلة والآلة والمفعول به والمميز وغير ذلك لم يتحقق التناقض، وإن اتفقتا في الوحدات الثمانية المذكورة.

(قوله: إلى غير ذلك) أي كاختلاف الحال كأن تقول: جاء زيد أي ماشيًا، ما جاء زيد أي راكبًا.

(قوله: وأما في المحصورات أي المسورات بالسور الكلي والجزئي إلخ) يعني: يشترط في تحقق التناقض في المحصورات مع هذه الشرائط شرط تاسع، وهو الاختلاف بالكلية والجزئية. لا يقال: لا اتحاد في الموضوع فيهما أي في الكلية والجزئية الممثل لهما بقوله: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس بحيوان، وقوله: لا شيء من الإنسان بحيوان، وبعض الإنسان حيوان؛ لأن موضوع الكلية جميع الأفراد وموضوع الجزئية بعضها، والجميع غير

الإيجاب الجزئي ضرورة، ولذا قال: (ونقيض الموجبة الكلية إنما هي السالبة الجزئية، ونقيض السالبة الكلية إنما هي الموجبة الجزئية كقولنا: كل إنسان

البعض، وإذا لم يتحد الموضوع لم تتحد النسبة الحكمية؛ فلا يرد الإيجاب والسلب على شيء واحد فكيف يتحقق التناقض؟

وتحرير الجواب الذي أشار إليه أن يقال: إن المراد من الموضوع في مسائل التناقض الموضوع في الذكر أي في الوصف العنواني، والموضوع في الذكر في المثالين المذكورين إنما هو الإنسان الواقع وصفًا لزيد وعمرو وغيرهما، ولفظ «كل» و«بعض» وما يؤدي معناهما سور عند الميزاني. هذا تحقيق ما قالوه.

وأما التدقيق فهو أن يقال: إن المراد من اتحاد الموضوع في مثل قولنا: «كل إنسان حيوان» و«بعض الإنسان ليس بحيوان» إما الاتحاد في اللفظ أو في المفهوم أو فيما صدق عليه المفهوم من الأفراد، لا جائز أن يكون المراد الاتحاد في اللفظ لأن المنطقي لا بحث له عن الألفاظ، ولا جائز أن يكون المراد الاتحاد في المفهوم أيضًا لما ثبت أن المراد من جانب الموضوع هو الأفراد لا المفهوم خصوصًا المحصورات؛ إذ الداخل عليه لفظ «كل» و«بعض» لا يراد منه المفهوم فتعين أن المراد ما صدق عليه المفهوم من الأفراد.

ولا يقال: لا نسلم أن ما صدق عليه مفهوم الإنسان المصدر بـ«كل» متحد مع ما صدق عليه مفهوم الإنسان المصدر بـ«بعض»؛ لأن جميع الأفراد غير البعض لأنا نقول: إن البعض داخل في الكل؛ فموضوع القضية الكلية متحد مع موضوع القضية الجزئية فالبعض الذي وقع موضوع الجزئية هو بعينه موضوع الكلية، غاية ما في الباب أن موضوع الكلية مشتمل على أمر آخر وهو البعض الآخر، فإذا قلت: كل حيوان إنسان، وبعض الحيوان ليس بإنسان؛ فبعض الحيوان الواقع موضوع الجزئية هو بعينه موضوع الكلية؛ فالكلية أفادت إثبات الإنسانية لذلك البعض، والجزئية أفادت نفيها عنه فكأنك قلت: الفرس إنسان وغير إنسان؛ فيتوارد الإيجاب والسلب على محل واحد فيتناقضان جزمًا، بخلاف الجزئيتين كقولك: بعض الحيوان إنسان، بعض الحيوان ليس بإنسان؛ فإن البعضين فيهما يجوز أن يكونا عينين فيتناقضان، ويجوز أن يكونا غيرين فلا يتناقضان؛ فالتناقض بينهما غير قطعي، بخلاف الكلية والجزئية فإن التناقض بينهما قطعي، وهذا هو السر في جعل التناقض بين القضيتين المختلفتين بالكلية والجزئية دون الجزئيتين. وإنما أطنبت الكلام في هذا المقام لخفائه على بعض الطلبة.

حيوان، وبعض الإنسان ليس بحيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان، وبعض الإنسان حيوان) لا يقال: لا اتحاد للموضوع فيهما؛ لأن المراد بالموضوع في تلك المسألة الموضوع في (الذكر، وهو متحد) فالمحصورات لا يتحقق التناقض فيهما إلا بعد اختلافهما في الكمية؛ لأن الكليتين قد تكذبان كقولنا: كل إنسان كاتب، ولا شيء من الإنسان بكاتب، والجزئيتين قد تصدقان كقولنا: بعض الإنسان كاتب، وبعض الإنسان ليس بكاتب.

واعلم أن المهملة في قوة الجزئية فحكمها حكمها (ومن أحكام القضايا (العكس وهو أن يصير) بتشديد الياء؛ لأن العكس يطلق على معنيين: على

(قوله: فحكمها حكمها) أي حكم المهملة حكم الجزئية؛ فنقيض المهملة الموجبة نحو: «الإنسان حيوان» سالبة كلية نحو: «لا شيء من الإنسان بحيوان»، ونقيض المهملة السالبة نحو: «الإنسان ليس بحيوان» موجبة كلية نحو: «كل إنسان حيوان»؛ فقول الشارح: «واعلم أن المهملة إلخ» لبيان أن المصنف لم يترك المهملة لدخولها تحت الجزئية لأنها في قوتها.

وقد يجري التناقض في الشرطيات؛ فمثال التناقض في المخصوصة أن تقول: إن جئتني الآن أكرمتك، ليس إن جئتني الآن أكرمتك. وفي المهملة أن تقول: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان، ليس إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان. ومن أمثلة التناقض في المحصورات الحملية قوله تعالى ردًّا على اليهود ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١]، وهم يعترفون به؛ فيتناقض السلب الكلي وهو قولهم: ﴿مَآ ٱللَّهُ أَنزَلَ﴾ إلخ بالإيجاب الجزئي، وهو قوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ إلخ. ومنها: كل حادث مخلوق لله تعالى، ونقيضه: بعض الحادث ليس مخلوقًا لله تعالى. ومنها أيضًا: لا شيء من الممكن بواجب، ونقيضه: بعض الممكن واجب.

(قوله: وهو أن يصير إلخ) يعني: أن المحتمل من معاني العكس هنا ثلاثة: المعنى الحاصل بالمصدر، وهو نفس القضية الحاصلة بعد التبديل. والمعنى المصدري، وهو نفس التبديل أي فعل الفاعل وأثر فعل الفاعل وهو التبدل أي صيرورة الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا، وهذه الصيرورة صفة القضية المنعكسة؛ فعلى هذا يقرأ «تصير» بصيغة المخاطب

القضية الحاصلة من التبديل المذكور، وعلى نفس التبديل؛ فلو لم يشدد صار معنى ثالثًا أي يجعل (الموضوع) في الذكر أو ما يقوم مقامه من الشرطية وهو المقدم (محمولًا، والمحمول) أو ما يقوم مقامه من الشرطية، وهو التالي (موضوعًا مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والتصديق والتكذيب بحاله) أما الأول فلأن

من التفعيل، أو الغائب المجهول منه على الأولين، وعلى الثالث يقرأ بصيغة المعلوم فقط من التفعل، والمصطلح عليه هو المعنى الأول والثاني دون الثالث.

(قوله: أي يجعل الموضوع إلخ) جواب عما يقال: كيف يكون الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع أن المراد من الموضوع الذات ومن المحمول الوصف كما هو مقرر، وحينئذ فيمتنع أن تكون الذات وصفًا والوصف ذاتًا لأنه قلب الحقائق، وهو محال: فيكون هذا التعريف مستلزمًا للمحال، وهو قلب العرض بالجوهر وبالعكس، وكل مستلزم للمحال باطل؛ فهذا التعريف باطل.

وحاصل الجواب: أن هذا إنما يرد لو كان المراد من الموضوع والمحمول الحقيقيين، وأما لو كان المراد منهما المذكورين فلا يرد؛ إذ لا يلزم قلب الحقائق على هذا وإنما يلزم لو تبدلت الذات وصفًا والوصف ذاتًا، وهنا ليس كذلك لأن المتبدل هو العنوان لا الذات، كتبديل الشخص ثوبه بثوب آخر، والمذكور هنا هو العكس المستوي.

(قوله: بحاله) أي إن كان الأصل موجبًا كان العكس أيضًا موجبًا، وإن كان الأصل سالبًا كان العكس أيضًا سالبًا. وإنما كان العكس تابعًا للأصل إيجابًا وسلبًا لأن عكس الموجبة لو كان سالبة لا تكون صادقة في كل مادة، وكذلك عكس السالبة لو كان موجبة لا تكون صادقة في كل مادة.

وبيان ذلك: أن السالبة في عكس قولك: «كل إنسان حيوان» صادقة كما تقول في عكسه: «بعض الحيوان ليس بإنسان»، ولكنها ليست بصادقة في قولك: «كل إنسان ناطق» كما تقول في عكسه: «بعض الناطق ليس بإنسان». وكذلك الموجبة في عكس قولك: «بعض الأبيض ليس بحيوان» صادقة كما تقول: «بعض الحيوان أبيض»، ولكنها ليست بصادقة في عكس قولك: «لا شيء من الإنسان بحجر» كما تقول في عكسه: «بعض الحجر إنسان». والمعتبر في هذا الفن القاعدة الجارية في جميع المواد إلى عدم كلية انعكاس الموجبة سالبة والسالبة موجبة.

قولنا: كل إنسان ناطق، لا يلزمه السلب أصلًا، وقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، لا يلزمه الإيجاب أصلًا. وأما الثاني فمعناه أن صدق الأصل صدق

أشار على سبيل النقض الإجمالي بقوله: أما الأول -أي بقاء الإيجاب والسلب بحاله- فإن قولنا: «كل إنسان ناطق» لا يلزمه السلب أصلًا، وقولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر» لا يلزمه الإيجاب أصلًا.

وتقرير النقض أن يقال: لو كان عكس الإيجاب سلبًا لما تخلف في: كل إنسان ناطق، ولو كان عكس السلب إيجابًا لما تخلف في: لا شيء من الإنسان بحجر؛ لأن الأول لو انعكس سلبًا للزم أن بعض الناطق ليس بإنسان، وهو باطل، والثاني لو انعكس إيجابًا للزم أن بعض الحجر إنسان، وهو باطل أيضًا، ولهذا قال: فإن قولنا: «كل إنسان ناطق» لا يلزمه السلب أصلًا، وقولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر» لا يلزمه الإيجاب أصلًا. هذا توضيح كلامه.

(قوله: وأما الثاني) أي بقاء التصديق والتكذيب بحاله أي الحكم بالصدق والكذب.

(قوله فمعناه إلخ) يعني: أن معنى الكلام هاهنا على التوزيع، بمعنى أن بقاء التصديق من جانب الأصل وبقاء التكذيب من جانب العكس، أي أن صدق الأصل يستلزم صدق العكس، وكذب العكس يستلزم كذب الأصل، وليس البقاءان من جانب الأصل؛ لأن الأصل الكاذب قد يحصل منه العكس الصادق كقولك: «بعض الإنسان حيوان» في عكس قولك: «كل حيوان إنسان» -الذي هو الأصل -كاذب، وعكسه -وهو «بعض الإنسان حيوان»- صادق. وبيان ذلك: أن الأصل ملزوم والعكس لازم، وصدق الملزوم يستلزم صدق اللازم لأن الملزوم إنما يكون أخص من اللازم أو مساويًا له، وصدق كل واحد من الأخص وأحد المتساويين يستلزم صدق الأعم والمساوي الآخر كما يستلزم صدق الإنسان الأخص كل واحد من الحيوان الأعم والناطق المساوي، ولا يستلزم كذب الملزوم لتخلفه عنه في مادة يكون اللازم فيها أعم من الملزوم، وكذب الأخص الذي هو الملزوم لا يستلزم كذب الأعم الذي هو اللازم، كالإنسان والحيوان؛ فإن كذب الإنسان لا يستلزم كذب حيوان جواز أن يكون فرسًا أو بقرًا إلى غير ذلك من الحيوانات، وكذب اللازم يستلزم كذب الملزوم لأن اللازم إما أن يكون أعم من الملزوم أو مساويًا، وكذب كل واحد من الأعم وأحد المتساويين يستلزم كذب الأخص والمساوي الآخر كما يستلزم كذب كل واحد من الحيوان والناطق كذب الإنسان، ولا يستلزم صدق اللازم صدق الملزوم لتخلفه عنه في

العكس، وأن كذب العكس كذب الأصل كما هو شأن اللزوم، لا أن كذب الأصل كذب العكس كما فهم، أو نقول: معناه أن مجموع التصديق والتكذيب يكون بحاله لا أن كلًّا منهما يكون بحاله. وكون المجموع بحاله يراد به كون التصديق بحاله

مادة يكون اللازم فيها أعم من الملزوم؛ فإن صدق الحيوان لا يستلزم صدق الإنسان لجواز كونه فرسًا أو غيره؛ فيكون تقديم التصديق على التكذيب للإشارة إلى أن التصديق من جانب الأصل، والتكذيب من جانب العكس بناء على أن الأصل مقدم على العكس؛ ليشعر بأن الأصل ملزوم والعكس لازم، وكذب اللازم وانتفاؤه يستلزم كذب الملزوم وانتفاءه.

لكن قد يقال: إن لفظ البقاء مانع من هذا التوجيه لأن البقاء يدل على الكون السابق، وصدق الأصل كان له كون سابق على الجعل المذكور أي جعل الموضوع محمولًا وبالعكس، فيصدق في حقه أن يقال: إن الصدق الذي كان قبل الجعل باق بعد الجعل، وأما كذب العكس فما كان له كون سابق على الجعل المذكور لأن العكس الذي هو أصل الكذب -لكون الكذب قائمًا به- ما كان له وجود قبل الجعل المذكور فضلًا عن بقائه وبقاء كذبه؛ فلا يصح في حقه أن يقال: إنه باق، اللهم إلا أن يتكلف ويراد من البقاء الوجود، أو يقال: إن ذكر التكذيب استطرادي من قبيل قولهم: فقره وغناه سواء في مقابلة قول القائل: ما حال زيد؟ إذا كان زيد فقيرًا في الأصل ولم يتبدل حاله، ومراده أنه فقير لكن ذكر الغنى على سبيل الاستطراد. وفيه أن هذا خلاف المتبادر من مقام التعريف؛ فالأولى أن يكتفي بقوله والتصديق، ويترك قوله: والتكذيب، كما فعل صاحب الشمسية، ولذا قال صاحب السلم:

العكس قلب جزئي القضية   مع بقاء الصدق والكيفية

فلم يقل: «والكذب» لما علمت من أنه لا يلزم من كذب الأصل كذب العكس. تأمل.

(قوله: يراد به كون التصديق بحاله) أي فيكون مجازًا مرسلًا من قبيل ذكر الكل وإرادة الجزء. وفي هذا نظر لأن مثل هذا التجوز إنما يكون إذا أطلق لفظ موضوع للكل ويراد به الجزء، كإطلاق الأصابع على الأنامل في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم﴾ [البقرة ١٩]، أي أناملهم؛ لأن الذي يجعل في الأذن الأنملة لا الأصبع بتمامه؛ فصحة إرادة الجزء من مجموع هذه الألفاظ على سبيل المجاز محل بحث.

إطلاقًا للفظه على أحد محتملاته على التعيين. وإذا عرفت مفهوم العكس فنقول: (الموجبة الكلية لا تنعكس كلية) لجواز أن يكون المحمول أعم من الموضوع، وعدم جواز حمل الأخص على كل أفراد الأعم (إذ يصدق قولنا: كل إنسان حيوان، ولا يصدق) قولنا: (كل حيوان إنسان، بل تنعكس جزئية) لوجوب ملاقاة عنواني الموضوع والمحمول في الموجبة كلية كانت أو جزئية،

(قوله: إطلاق اللفظ على أحد إلخ) تعليل لقوله: معناه أن مجموع التصديق إلخ.

(قوله: لجواز أن يكون إلخ) لما كان ما ذكره المصنف في تعليل المسألة مادة جزئية لا يثبت بها المسألة الكلية علل الشارح بوجه كلي وجعل ما ذكر المصنف كالتنوير بالتمثيل.

وحاصل الكلام: أن ما يكون عكسًا يكون صادقًا في كل مادة صدق فيها الأصل حتى لو كذب في مادة واحدة لم يكن عكسًا في اصطلاح أهل هذا الفن؛ إذ قواعدهم مطردة؛ فمعنى ما ذكره الشارح أنه يجوز أن يكون محمول الأصل أعم من الموضوع، فإذا عكس كلية بأن جعل ذلك المحمول الأعم موضوعًا والموضوع الأخص محمولًا يكون فيه حمل الأخص على الأعم، وهذا لا يصدق كليًا لعدم صدق الأخص على كل أفراد الأعم، ولو صدق الأخص على كل أفراد الأعم لم يكن الأخص أخص ولا الأعم أعم، وهو باطل.

وأما ما يكون صادقًا في صورة مساواة المحمول للموضوع فمن خصوص المادة فلا اعتبار به كقولنا: كل إنسان ناطق، وكل ناطق إنسان.

(قوله: إذ يصدق قولنا إلخ) إشارة إلى مقدم قياس استثنائي. وما قبله من قوله: «والموجبة الكلية لا تنعكس كلية» تال لهذا القياس. ونظمه هكذا: لما صدق «كل إنسان حيوان»، ولم يصدق: «كل حيوان إنسان» ثبت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية لكن المقدم حق والتالي مثله. ويجوز أن يجعل قوله: «إذ يصدق» صغرى قياس حملي وكبراه مطوية، ونظمه هكذا: الموجبة الكلية لا تكون عكسًا للكلية لأن الموجبة الكلية تتخلف في بعض الصور، وكل ما شأنه هكذا لا يكون عكسًا للكلية؛ فالموجبة الكلية لا تكون عكسًا للكلية.

(قوله: لوجوب ملاقاة إلخ) أي تصادقهما على شيء وإلا لتباينا فلا يصح الحمل وعدم صحة الحمل باطل، وبالتصادق يعلم صدق الجزئية من الطرفين أي الأصل والعكس؛ فيعلم صدق الجزئية من العكس ولا يعلم صدق الكلية منه، وإن كانت قد تصدق الكلية في العكس في مادة تساوي طرفي القضية كما مر.

وبالملاقاة يصدق الجزئية من الطرفين؛ لأنا إذا قلنا: كل إنسان حيوان فإنا نجد الموضوع شيئًا موصوفًا بالإنسان والحيوان؛ فيكون بعض الحيوان إنسانًا

(قوله: **وبالملاقاة تصدق الجزئية إلخ**) يعني: أن الوصفين إذا تقارنا على ذات يمكن أن يعبر عن الذات بكل واحد من الوصفين، ويحمل كل واحد من الوصفين عليها فإن وصف الإنسانية ووصف الحيوانية لما تقارنا على زيد مثلًا أمكن أن يقال: بعض الإنسان الذي هو زيد حيوان، وأن يقال أيضًا: بعض الحيوان الذي هو زيد إنسان، ولاتحاد الذات في الوصفين قالوا: لولا مزاحمة المفهوم أي تعدده على شيء واحد لكانت الموجبة الكلية تنعكس كنفسها

وبيان ذلك: أنك إذا قلت: «كل إنسان حيوان» فقد حملت الحيوان على أفراد الإنسان من زيد وعمرو وبكر وغيرها دون غيره، فإذا عكست هذه القضية كنفسها وقلت: «كل حيوان إنسان» فإنك لا تحمل الإنسان إلا على الأفراد التي حملت عليها الحيوان، بناء على أن الذوات لا تتغير بالعكس وإنما يتغير الوصف العنواني كما مر، وما حمل عليه الحيوان أفراد الإنسان فيكون ما حمل عليه الإنسان أيضًا أفراد الإنسان وإلا لم تكن هذه القضية عكس تلك القضية؛ فالملاقاة للإنسان تصحح الموجبة الكلية من الطرفين أيضًا نظرًا إلى الذات كقولك كل إنسان حيوان، وكل حيوان إنسان؛ لأن الحكم في القضيتين على الذات المعينة أعني أفراد الإنسان؛ فعكس الكلية جزئية منظور فيه إلى المفهوم، ولو نظر إلى الأفراد لعكست كنفسها كما سمعت، والمفهوم هو الإنسان الكلي والحيوان الكلي، ولا شك أن الإنسان الكلي مع بعض من الحيوان الكلي.

(قوله: **لأنا إذا قلنا إلخ**) علة لما بعد بل من انعكاس الكلية جزئية.

(قوله: **فإنا نجد شيئًا معينًا إلخ**) وذلك الشيء ذات الموضوع وأفراده. وإذا كانت تلك الذات معنونة بعنوانين فلنا أن نجعل تلك الذات موضوعًا ونحمل عليها أحد الوصفين فيحصل مقدمة أولى، ثم نحمل عليها الوصف الآخر فيحصل مقدمة أخرى؛ فيتركب قياس من الشكل الثالث نظمه هكذا: زيد حيوان وزيد إنسان فينتج: بعض الحيوان إنسان كما أشار إليه بقوله: فيكون بعض الحيوان إنسانًا. وهذا البعض هو الذي حكمنا عليه بأنه حيوان في قولنا: كل إنسان حيوان؛ فيكون المحكوم عليه بالحيوانية والإنسانية شيئًا واحدًا معينًا وقولنا: زيد حيوان إلخ المراد زيد وأمثاله من بقية أفراد الإنسان؛ لأن الإنسان كما يحمل على

(والموجبة الجزئية أيضًا تنعكس جزئية بهذه الحجة) كما أشرنا (والسالبة الكلية تنعكس كلية) وذلك بين بنفسه، ولنزده بيانًا ونقول: إذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من أفراد الموضوع صدق سلب الموضوع عن كل فرد من أفراد المحمول؛ إذ لو ثبت الموضوع لشيء من أفراد المحمول حصل الملاقاة بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد، وقد مر أن الملاقاة تصحيح الموجبة الجزئية من الطرفين، وصدق الموجبة الجزئية من الطرفين ينافي السالبة الكلية من أحدهما (فإنه إذا صدق لا شيء من الإنسان بحجر صدق: لا شيء من الحجر بإنسان) وإلا فبعض الحجر إنسان وبعض الإنسان حجر، هذا خلف، أو نضمها صغرى

جميع أفراده يحمل على فرد واحد منها؛ فمفهوم الإنسان نوع من مفهوم الحيوان؛ فإذا كان كل إنسان حيوانًا يكون بعض الحيوان إنسانًا. هذا غاية توضيح المقام.

(قوله: تنعكس جزئية بهذه الحجة) أعني قوله: فإنا نجد شيئًا إلخ ما قررناه.

(قوله: وإلا فبعض الحجر إنسان إلخ) يعني: أنه لو لم يصدق العكس الذي هو سالبة كلية لصدق نقيضه الذي هو موجبة جزئية ثم تنعكس الموجبة الجزئية كنفسها لتحصل موجبة جزئية منافية للأصل الذي هو سالبة كلية، مثلًا إذا صدق «لا شيء من الإنسان بحجر» يجب أن يصدق عكسه أعني «لا شيء من الحجر بإنسان»؛ لأنه لو لم يصدق «لا شيء من الحجر بإنسان» لصدق نقيضه أعني «بعض الحجر إنسان» ثم تنعكس هذه القضية بالعكس المستوي إلى «بعض الإنسان حجر» وقد كان الأصل «لا شيء من الإنسان بحجر»؛ فيلزم صدق السالبة الكلية والموجبة الجزئية معًا، وهو محال؛ أما صدق السالبة الكلية فلكونها قضية أصلية مفروضة الصدق، وأما صدق الموجبة الجزئية فلكونها عكسًا ولازمًا لنقيض القضية العكسية المفروضة الكذب، ولازم نقيض الكاذب أن يكون صادقًا؛ لأن نقيض الكاذب يجب أن يكون صادقًا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، وإذا كان النقيض صادقًا يجب أن يكون لازم النقيض الذي هو عكسه أيضًا صادقًا؛ لأن صدق الملزوم -الذي هو النقيض- يستلزم صدق اللازم فيكون نقيض العكس مستلزمًا للمحال، والمستلزم للمحال محال؛ فيكون العكس حقًا وهو المطلوب.

(قوله: أو نضمها إلخ) أي نضم هذه القضية وهي قولنا: «بعض الحجر إنسان» التي هي نقيض العكس إلى قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر» ونقول هكذا: بعض الحجر إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر؛ فينتج: بعض الحجر ليس بحجر، وهو محال.

والحاصل أن لإثبات العكوس المذكورة ثلاث طرق:

أحدها: الافتراض، وهو المذكور في المتن، وهو أن تفرض ذات الموضوع شيئًا معينًا وتحمل عليه وصف المحمول تارة ووصف الموضوع تارة أخرى؛ فيحصل مقدمتان على صورة الشكل الثالث وينتج المطلوب، مثلًا تفرض ذات الموضوع زيدًا وتحمل عليه وصف الحيوان تارة فيحصل زيد حيوان، ووصف الإنسان تارة أخرى فيحصل زيد إنسان؛ فترتبه وتقول: زيد حيوان، وزيد إنسان، وتسقط الحد الوسط فينتج: بعض الحيوان إنسان، وهو المطلوب. وإنما كانت النتيجة جزئية في الشكل الثالث لأنها لا تكون كلية إلا إذا كان الأصغر مسورًا بالسور الكلي في الصغرى أو في عكسها، وهنا ليس كذلك لأن الصغرى وهو «زيد حيوان» تنعكس إلى «بعض الحيوان زيد» فتكون النتيجة جزئية تابعة لعكس الصغرى. نص على ذلك شيخنا.

وثالثها: مقدم من تأخير الخلف، وهو ضم نقيض العكس مع الأصل لينتج محالًا، فيقال: هل جاء هذا المحال من الصورة أم من المادة؟ فنقول: لا جائز أن يكون من الصورة لأنها شكل أول صحيح الصورة فليس من الصورة؛ فتعين أن يكون من المادة، وعلى كونه من المادة فهل هو من الصغرى أم من الكبرى؟ لا جائز أن يكون من الصغرى لأنها مفروضة الصدق مثلًا؛ فتعين أن يكون من الكبرى وهي نقيض العكس فهو باطل لأنه مستلزم للمحال، وهو سلب الشيء عن نفسه فيصدق العكس وهو المطلوب، مثلًا إذا صدق «كل إنسان حيوان» صدق «بعض الحيوان إنسان» وإلا فيصدق نقيضه وهو «لا شيء من الحيوان بإنسان»، ونضم هذا النقيض إلى الأصل المفروض الصدق فيحصل قياس من الشكل الأول ينتج محالًا، ونظمه هكذا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بإنسان؛ ينتج: لا شيء من الإنسان بإنسان، وهو سلب الشيء عن نفسه وهو محال. وهذا المحال غير لازم من الصورة لأنها شكل أول صحيح الصورة، ولا من الصغرى لأنها أصل مفروض الصدق فثبت أنه لازم من الكبرى فهي فاسدة، وهي نقيض العكس فبطل النقيض وصدق العكس لئلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وثانيها: مؤخر من تقديم العكس، وهو أن تعكس نقيض العكس ليحصل ما ينافي الأصل، مثلًا إذا صدق «كل إنسان حيوان» صدق «بعض الحيوان إنسان» وإلا يصدق نقيضه وهو «لا شيء من الحيوان بإنسان»، ويعكس هذا النقيض إلى «لا شيء من الإنسان

إلى قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر حتى ينتج: بعض الحجر ليس بحجر، هذا خلف (والسالبة الجزئية لا عكس لها لزومًا) إذ لو كان لها عكس لزومًا لصدق العكس في كل موضع صدق الأصل، وليس كذلك (لأنه يصدق: بعض الحيوان ليس بإنسان، ولا يصدق عكسه) أي بعض الإنسان ليس بحيوان. وإنما قال: «لزومًا» لجواز صدق عكسه أحيانًا بخصوص المادة نحو صدق: بعض الحجر ليس بإنسان، وبعض الإنسان ليس بحجر.

واعلم أنه إنما لم يذكر عكس النقيض مع أنه من جملة أحكام القضايا لعدم استعماله في العلوم والإنتاجات كما سيجيء من أن الإنتاج بواسطة عكس نقيض القضية لا يسمى قياسًا بخلاف الإنتاج بالعكس المستوي لرعاية حدود القضية فيه.

بحيوان». وقد كان الأصل «كل إنسان حيوان»، وهو مخالف له فهو باطل، وإذا بطل العكس بطل أصله أعني «لا شيء من الحيوان بإنسان»؛ إذ بطلان العكس يوجب بطلان الأصل فيصدق نقيضه أعني عكس الأصل وهو «بعض الحيوان إنسان»، وهو المطلوب. وكالمثال المتقدم وهو أنه إذا صدق «لا شيء من الإنسان بحجر» يجب أن يصدق عكسه أعني «لا شيء من الحجر بإنسان» لأنه لو لم يصدق «لا شيء من الحجر بإنسان» لصدق نقيضه وهو «بعض الحجر إنسان» ثم تعكس هذا النقيض إلى «بعض الإنسان حجر»، وقد كان الأصل «لا شيء من الإنسان بحجر» وهو مخالف له فهو باطل. وإذا بطل العكس بطل أصله وهو «بعض الحجر إنسان» فيصدق نقيضه وهو «لا شيء من الحجر بإنسان»، وهو المطلوب.

وقد أشار الشارح إلى هذين الطريقين لظهورهما، وترك طريق الافتراض لخفائه. هذا توضيح المقام فادع لي بحسن الختام.

(قوله: لرعاية حدود القضية فيه) يعني: أن حدود القضية أي الموضوعان والمحمولان في العكس المستوي غير منحرفة عن وضعها وإنما المبدل الترتيب، وأما عكس النقيض فقد انحرفت فيه الحدود عن وضعها بواسطة جعل نقيض المحمول موضوعًا ونقيض الموضوع محمولًا؛ فلا يتضح الإنتاج حق الاتضاح كما يتضح في العكس المستوي، ولنورد لذلك مثالًا وهو أنه إذا أردت أن تثبت أن بعض الهندي ناطق تقول من الشكل الثالث هكذا: بعض

فإن قلت: إذا كان كذلك فلم ذكروه في المطولات وطولوا أحكامه تطويلًا يكاد يمتنع عن الإحاطة والضبط؟

قلت: لأن له فائدة في بيان صدق القضية بواسطة صدق عكس نقيضها. كذا قالوا مع أن الشيخ كثيرًا ما يستنتج بعكس النقيض في كتبه الحكمية كما لا يخفى على متبعيه ومبتغيه.

***

الإنسان هندي، وكل إنسان ناطق؛ ينتج: بعض الهندي ناطق؛ فإذا رددته إلى الشكل الأول عكست الصغرى بالعكس المستوي فتقول: بعض الهندي إنسان، وكل إنسان ناطق؛ ينتج بعض الهندي ناطق أيضًا. وتقول مرة أخرى من الشكل الثاني: بعض الهندي إنسان، وما ليس بناطق لا يكون إنسانًا؛ ينتج: بعض الهندي ليس بناطق، وهو خلاف المطلوب، فتعكس الكبرى بعكس النقيض وهو أن تجعل نقيض الجزء الأول ثانيًا ونقيض الجزء الثاني أولًا فتقول: بعض الهندي إنسان، وكل إنسان ناطق؛ ينتج من الشكل الأول: بعض الهندي ناطق؛ فالنتيجة على القولين حصلت بعد الرد إلى الشكل الأول الذي هو المعيار، لكن الرد إليه بواسطة العكس المستوي على القول الأول، وبواسطة عكس النقيض على القول الثاني، والأول أسهل لسلامة الحدود فيه دون الثاني.

(قوله: على متبعيه) أي الشيخ، والمراد به ابن سينا الذي يقال له: الشيخ الرئيس، وهو المراد عند الإطلاق. ومتبعيه: من الاتباع.

(وقوله: ومبتغيه) من الابتغاء، وهو الطلب، أي: لا يخفى على تابعي الشيخ وطالبي استنتاجه بعكس النقيض في كتبه الحكمية.

الباب الرابع

في مقاصد التصديقات

وهو باب القياس في تعريفه وتقسيمه

(القياس هو قول) جنس (مؤلف من أقوال) يخرج القول الواحد كالقضية البسيطة المستلزمة لعكسها مثلًا. والمراد بالأقوال: ما فوق الواحد ضرورة صحة

(قوله: الباب الرابع إلخ) هذا هو المقصد الأقصى والمطلب الأعلى؛ إذ به تدرك الأحكام العقلية والشرعية وكيفية استنتاجها، وبه يحصل اليقين في المطالب اليقينية خصوصًا اليقين بثبوت الواجب تعالى.

وقوله: «في تعريفه وتقسيمه» أي باب القياس الكائن في تعريفه وتقسيمه. وأشار إلى تعريفه بقوله: القياس قول إلخ، وإلى تقسيمه بقوله: وهو إما اقتراني إلخ. ومعناه في اللغة: تقدير شيء على مثال آخر، من قاس يقيس قياسًا على وزن ضرب يضرب لا من قايس يقايس مقايسة وقياسًا؛ لأن جعله من المزيد زائد فالأصل عدمه.

(قوله: وهو باب القياس إلخ) لو قال: «وهي الأقيسة والأشكال وضروبها» لكان أظهر.

(قوله: جنس) أي: جنس القياس المعقول أو الملفوظ.

(قوله: كالقضية البسيطة المستلزمة لعكسها) أي: كاستلزام كل إنسان حيوان لقولنا: بعض الحيوان إنسان؛ فإنها لا تسمى قياسًا.

ثم إن القضية: إما بسيطة أو مركبة؛ لأنها إن اشتملت حقيقتها على حكمين مختلفين بالإيجاب والسلب فهي مركبة كقولنا: «كل إنسان ضاحك لا دائمًا» فإن معناه إيجاب الضحك للإنسان وسلبه عنه بالفعل؛ لأنه إذا لم يكن إيجاب المحمول للموضوع دائمًا كان السلب متحققًا في الجملة. وإن لم تشتمل حقيقتها على حكمين مختلفين بالإيجاب والسلب فهي بسيطة كقولنا: «كل إنسان حيوان بالضرورة» فإن معناه إيجاب الحيوانية للإنسان، وكقولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة» فإن معناه سلب الحجرية عن الإنسان.

ثم اعلم أن نسبة المحمول إلى الموضوع سواء كانت إيجابية أو سلبية لا بد لها من كيفية تكيف بها في نفس الأمر كالضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام، فإذا قلنا: «كل إنسان حيوان بالضرورة» كانت الضرورة هي كيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان، وإذا قلنا: «كل إنسان

كاتب لا بالضرورة» كانت اللاضرورة هي كيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان، وتلك الكيفية في نفس الأمر تسمى مادة القضية، واللفظ الدال عليها يسمى جهة القضية، وتسمى القضية إذا ذكر فيها ذلك اللفظ موجهة. هذا في القضية اللفظية.

وأما العقلية فحكم العقل بأن النسبة مكيفة بكيفية كذا يسمى جهة لها. والقضايا الموجهة غير محصورة في عدد إلا أن التي جرت العادة بالبحث عنها ثلاثة عشر: منها بسائط، ومنها مركبات: أما البسائط فست: الأولى: الضرورية المطلقة، وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو بضرورة سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة: أما التي حكم فيها بضرورة الثبوت فهي ضرورية موجبة كقولنا: «كل إنسان حيوان بالضرورة» فإن الحكم فيها بضرورة ثبوت الحيوانية للإنسان في جميع أوقات وجوده، وأما التي حكم فيها بضرورة السلب فضرورية سالبة كقولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة» فإن الحكم فيها بضرورة سلب الحجرية عن الإنسان في جميع أوقات وجوده؛ سميت ضرورية لأن كيفية نسبتها الضرورة، ومطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف أو وقت.

الثانية: الدائمة المطلقة، وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو بدوام سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة. ووجه تسميتها دائمة ومطلقة على قياس الضرورية المطلقة. ومثالها موجبة كقولنا: «دائمًا كل إنسان حيوان» فقد حكمنا فيها بدوام ثبوت الحيوانية للإنسان ما دامت ذاته موجودة، وسالبة كقولنا: «دائمًا لا شيء من الإنسان بحجر» فقد حكمنا فيها بدوام سلب الحجرية عن الإنسان ما دامت ذاته موجودة. والنسبة بينها وبين الضرورية أخص منها مطلقًا؛ لأن معنى الضرورة امتناع انفكاك النسبة عن الموضوع، ومعنى الدوام شمول النسبة في جميع أوقات وجوده، وكلما كانت النسبة ممتنعة الانفكاك عن الموضوع كانت متحققة في جميع أوقات وجوده بالضرورة، وليس كلما كانت النسبة متحققة في جميع أوقات وجوده يمتنع انفكاكها عنه.

الثالثة: المشروطة العامة، وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه، بشرط أن تكون ذات الموضوع متصفة بصفة ويكون لتلك الصفة دخل في تحقق الضرورة. مثالها موجبة قولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا»؛ فإن تحرك الأصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب مطلقًا بل بشرط اتصافها بالكتابة، وسالبة قولنا: «بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبًا»؛ فإن سلب

سكون الأصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري إلا بشرط اتصافها بالكتابة. سميت مشروطة لاشتمالها على شرط الوصف، وعامة لأنها أعم من المشروطة الخاصة، وستعرفها في المركبات.

الرابعة: العرفية العامة، وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع متصفة بصفة. مثالها موجبة: «كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبًا» وسالبة «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبًا». سميت عرفية لإفهام التقييد فيها بدوام الوصف من العرف وإن لم يصرح به، وعامة لأنها أعم من العرفية الخاصة التي هي من المركبات، وستأتي.

الخامسة: المطلقة العامة، وهي التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بالفعل لا بالقوة. مثالها موجبة قولنا: «كل إنسان متنفس بالإطلاق العام»، وسالبة «لا شيء من الإنسان بمتنفس بالإطلاق العام» أي بالفعل؛ لأن التنفس بالفعل ليس حاصلًا للإنسان في جميع الأوقات بل في الجملة، بخلاف التنفس بالقوة؛ فالمراد بالفعل ما قابل القوة. سميت مطلقة لإطلاق نسبتها عن التقييد بقيد دوام أو ضرورة مثلًا، والقضية إذا أطلقت ولم تقيد بقيد يفهم منها فعلية النسبة، وعامة لأنها أعم من الوجودية اللادائمة والوجودية اللاضرورية -كما سيجيء. وهي أعم من القضايا الأربع المتقدمة؛ لأنه متى صدقت الضرورة أو الدوام بحسب الذات أو بحسب الوصف تكون النسبة فعلية، ولا يلزم من فعلية النسبة ضرورتها أو دوامها.

السادسة: الممكنة العامة، وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم، وإن شئت قلت: هي التي نسبتها غير مستحيلة. مثالها موجبة: «كل إنسان حيوان بالإمكان العام»، وسالبة «لا شيء من الإنسان بحجر بالإمكان العام». سميت ممكنة لأن كيفية نسبتها الإمكان، وعامة لأنها أعم من الممكنة الخاصة فإنها كما تصدق بها تصدق بالضرورية؛ لأن قولنا مثلًا: «كل إنسان حيوان بالإمكان العام» معناه: نفي الضرورة عن عدم الحيوانية أي أن عدم الحيوانية للإنسان ليس بضروري، ويبقى النظر في الحيوانية فإن كانت الحيوانية أيضًا ليست بضرورية للإنسان فهي الممكنة الخاصة؛ لأنها هي التي حكم فيها بسلب الضرورة عن الطرفين: الطرف الموافق للحكم الذي نطقت به، والطرف المخالف له، وإن كانت الحيوانية ضرورية له فهي الضرورية.

وأما المركبات فسبع: الأول: المشروطة الخاصة، وهي المشروطة العامة مع قيد «لا دائمًا» مثالها موجبة: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا لا دائمًا» أي: لا ضرورة ولا دوام لذات الموضوع، أي أن النسبة في هذه القضية ضرورية ودائمة في جميع أوقات وصف الموضوع لا دائمة في جميع أوقات ذات الموضوع. وسالبة «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا لا دائمًا». سميت مشروطة لما مر، وخاصة لأنها أخص من المشروطة العامة، وهي إن كانت موجبة فمركبة من مشروطة عامة موجبة -وهو الجزء الأول- فمطلقة عامة سالبة وهو مفهوم «لا دائمًا» فقولنا مثلًا: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا لا دائمًا» في قوة أن يقال: «كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا» وهي المشروطة العامة، وأن يقال: «لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالإطلاق العام» أي بالفعل، وهي المطلقة العامة السالبة لأن إيجاب المجموع للموضوع إذا لم يكن دائمًا كان السلب متحققًا في الجملة، وهو معنى المطلقة العامة السالبة، وإن كانت سالبة فمركبة من مشروطة عامة سالبة -وهو الجزء الأول- فمطلقة عامة موجبة، وهو مفهوم «لا دائمًا» فقولنا مثلًا: «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا لا دائمًا» في قوة أن يقال: «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع بالضرورة ما دام كاتبًا»، وهي المشروطة العامة السالبة، وأن يقال: «كل كاتب ساكن الأصابع بالإطلاق العام»، وهي المطلقة العامة الموجبة؛ لأن سلب المحمول عن الموضوع إذا لم يكن دائمًا كان الإيجاب متحققًا في الجملة، وهو معنى المطلقة العامة الموجبة.

الثانية: العرفية الخاصة، وهي العرفية العامة مع قيد «لا دائمًا». مثالها موجبة: «كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبًا لا دائمًا»، وسالبة: «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبًا لا دائمًا». سميت عرفية لما مر، وخاصة لأنها أخص من العرفية العامة، وهي إن كانت موجبة فمركبة من عرفية عامة موجبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا مثلًا: «كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبًا» فمطلقة عامة سالبة، وهو مفهوم «لا دائمًا» لأنه في قوة أن يقال: لا شيء من الكاتب بمتحرك الأصابع بالإطلاق العام» أي بالفعل لما مر، وإن كانت سالبة فمركبة من عرفية عامة سالبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا: «لا شيء من الكاتب بساكن الأصابع ما دام كاتبًا»- فمطلقة عامة موجبة، وهو مفهوم «لا دائمًا» لأنه في قوة أن يقال: «كل كاتب ساكن الأصابع بالإطلاق العام» لما مر.

الثالثة: الوجودية اللاضرورية، وهي المطلقة العامة مع قيد اللاضرورة. مثالها موجبة: «كل إنسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة». وسالبة: «لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا بالضرورة». سميت وجودية لوجود نسبتها بالفعل، واللاضرورية لأنها مقيدة بقولنا: «لا بالضرورة»، وهي إن كانت موجبة فمركبة من مطلقة عامة موجبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا مثلًا: «كل إنسان ضاحك بالفعل»- فممكنة عامة سالبة، وهو مفهوم «لا بالضرورة»؛ لأنه في قوة أن يقال: «لا شيء من الإنسان بضاحك بالإمكان العام»، وإن كانت سالبة فمركبة من مطلقة عامة سالبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا: «لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل» فممكنة عامة موجبة، وهو مفهوم «لا بالضرورة»، لأنه في قوة أن يقال: «كل إنسان ضاحك بالإمكان العام».

الرابعة: الوجودية اللادائمة، وهي المطلقة العامة مع قيد «لا دائمًا»، وهي سواء كانت موجبة أو سالبة مركبة من مطلقتين عامتين: إحداهما موجبة، والأخرى سالبة؛ لأن الجزء الأول مطلقة عامة، والجزء الثاني هو «لا دائمًا»، وقد عرفت أن مفهومه مطلقة عامة. ومثالها إيجابًا أو سلبًا ما مر من قولنا: «كل إنسان ضاحك بالفعل لا دائمًا» و«لا شيء من الإنسان بضاحك بالفعل لا دائمًا».

الخامسة: الوقتية، وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو بضرورة سلبه عنه في وقت معين من أوقات وجود الموضوع مقيدًا باللادوام. مثالها موجبة: «كل إنسان متحرك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة لا دائمًا»، وسالبة: «لا شيء من الإنسان ساكن الأصابع بالضرورة وقت الكتابة لا دائمًا». سميت وقتية للتقييد فيها بالوقت، وهي إن كانت موجبة فمركبة من وقتية مطلقة موجبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا مثلًا: «كل إنسان متحرك الأصابع بالضرورة وقت الكتابة»- فمطلقة عامة سالبة وهو مفهوم «لا دائمًا»؛ لأنه في قوة أن يقال: «لا شيء من الإنسان بمتحرك الأصابع بالإطلاق العام» لما مر من أن إيجاب المحمول للموضوع إذا لم يكن دائمًا كان السلب متحققًا في الجملة، وهو معنى المطلقة العامة السالبة، وإن كانت سالبة فمركبة من وقتية مطلقة سالبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا مثلًا: «لا شيء من الإنسان بساكن الأصابع بالضرورة وقت الكتابة»- فمطلقة عامة موجبة، وهو مفهوم «لا دائمًا»؛ لأنه في قوة أن يقال: «كل إنسان ساكن الأصابع بالإطلاق العام» لما مر من أن سلب المحمول عن الموضوع إذا لم يكن دائمًا كان الإيجاب متحققًا في الجملة، وهو معنى المطلقة العامة الموجبة.

تأليف القياس من المقدمتين (متى سلمت) صفة «أقوال» إشارة إلى أن كونها مسلمة في نفس الأمر ليس بشرط لتسميتها قياسًا؛ فيتناول التعريف القياس الكاذب المقدمات أيضًا (لزم) يخرج الاستقراء الغير التام والتمثيل؛ فإنهما وإن

السادسة: المنتشرة، وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه في وقت غير معين من أوقات وجود الموضوع مع قيد «لا دائمًا». مثالها موجبة: «كل إنسان متنفس بالضرورة وقتًا ما لا دائمًا»، وسالبة: «لا شيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتًا ما لا دائمًا». سميت منتشرة لانتشار وقتها، وهي إن كانت موجبة فمركبة من منتشرة مطلقة موجبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا مثلًا: «كل إنسان متنفس بالضرورة وقتًا ما»- فمطلقة عامة سالبة، وهو مفهوم «لا دائمًا»؛ لأنه في قوة أن يقال: «لا شيء من الإنسان بمتنفس بالإطلاق العام» لما مر، وإن كانت سالبة فمركبة من منتشرة مطلقة سالبة -وهو الجزء الأول أعني قولنا مثلًا: «لا شيء من الإنسان بمتنفس بالضرورة وقتًا ما»- فمطلقة عامة موجبة، وهو مفهوم «لا دائمًا»؛ لأنه في قوة أن يقال: «كل إنسان متنفس بالإطلاق العام» لما تقدم.

السابعة: الممكنة الخاصة، وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة عن طرفي الإيجاب والسلب؛ فإذا قلنا مثلًا: «كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص، ولا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان الخاص» كان معناه: أن إيجاب الكتابة للإنسان وسلبها ليسا بضروريين. سميت ممكنة لأن كيفية نسبتها الإمكان كما مر، وخاصة لأنها أخص من الممكنة العامة، وهي سواء كانت موجبة أو سالبة مركبة من ممكنتين عامتين: إحداهما موجبة، والأخرى سالبة؛ لأن قولنا مثلًا: «كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص» في قوة أن يقال: «كل إنسان بالإمكان العام» أي أن عدم كتابته ليس بضروري، وأن يقال: «لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان العام» أي أن كتابته ليست بضرورية لما تقدم أن الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم الذي نطقت به، وكذا يقال في مثال السالبة، وبذلك تعلم أنه ليس المراد أنها مركبة لفظًا بل المراد أنها في قوة قضيتين.

(قوله: فيتناول التعريف إلخ) أي: كقولنا: كل إنسان حجر، وكل حجر حمار؛ فإنك إذا سلمت هاتين المقدمتين أنتج: كل إنسان حمار.

(قوله: يخرج الاستقراء إلخ) الاستقراء هو إجراء حكم أكثر الجزئيات المستقرأة على الكلي كقولك: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ؛ لأن الإنسان يحرك فكه الأسفل عند

المضغ، والحمار يحرك فكه الأسفل عند المضغ، والبغل يحرك فكه الأسفل عند المضغ، وهكذا بعد أن تتبعت معظم الحيوانات فوجدته كذلك فظننت أن سائر جزئيات الحيوان كذلك، مع أن بعض الأفراد ليس كذلك كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ، وكقولك: كل حيوان ما عدا الإنسان ليس له حيض؛ لأن الفرس ليس له حيض، والبغل ليس له حيض، والحمار ليس له حيض، مع أن بعض الأفراد ليس كذلك كالأرنب فإن له حيضًا، وهذا كان قياس الاستقراء غير مفيد لليقين.

والتمثيل هو تشريك جزئي مع جزئي آخر في حكم ذلك الجزئي الآخر لمماثلة بينهما في المعنى، كما تقول: النبيذ حرام لأنه مسكر كالخمر، والخمر حرام؛ فالنبيذ حرام، وهو أيضًا غير مفيد لليقين لجواز أن لا يكون الإسكار علة تامة للحرمة، ويكون لخصوصية مادة الخمر دخل فيها.

وأما الاستقراء التام فهو إجراء حكم جميع الجزئيات على الكلي، وهو إنما يكون إذا كانت الجزئيات مضبوطة، كما تقول: كل عنصر متحيز؛ لأن الأرض متحيزة، والماء متحيز والهواء متحيز والنار متحيزة؛ فهو مفيد لليقين لانحصار الجزئيات في عدد يمكن الاطلاع على حاله كانحصار جزئيات العنصر في مثالنا في هذه الأربعة؛ فلا يوجد جزئي ليس له هذا الحكم؛ فهذا له حكم القياس ولهذا يحولونه إلى صورة القياس كأن تقول: كل العناصر هذه الأربعة، وكل هذه الأربعة متحيز؛ فكل العناصر متحيز.

ومثل ذلك: ما إذا تصفحت جميع جزئيات الحيوان فوجدت الموت لازمًا لها فاستدللت بذلك على أن كل حيوان ميت كأن تقول: كل حيوان ميت؛ لأن الموت لازم لجميع جزئياته، وكل ما الموت لازم لجميع جزئياته فهو ميت؛ ينتج: كل حيوان ميت.

ومن الاستقراء التام: القياس المقسم مثل أن تقول: العنصر إما نار أو هواء أو تراب أو ماء، والنار جوهر والهواء جوهر والتراب جوهر والماء جوهر؛ ينتج: أن العنصر جوهر؛ فهذا قياس مقسم متحد النتيجة داخل في التعريف.

وأما التمثيل التام فهو ما كانت علته منصوصة، وهو داخل في القياس أيضًا، وذلك مثل قولك: اللواطة حرام لأنها أذى، وكل أذى حرام؛ فاللواطة حرام لقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فعلة اللواطة هي الأذى وقد نص عليها في الآية الشريفة.

مثلها لكن لا يستلزمان المقصود لكونهما ظنيتين. وقوله: (عنها) يخرج المقدمتين المستلزمتين لإحديهما فإنهما لا يلزم عنهما إذ ليس للأخرى دخل فيها (لذاتها) احتراز عن مثل قياس المساواة فإن استلزامها بواسطة مقدمة أجنبية حيث

ومحل خروج الاستقراء الغير التام والتمثيل الغير منصوص العلة إذا كان المراد بلزوم القول الآخر لزوم العلم به بمعنى الجزم، وأما إذا كان المراد ما هو أعم من الظن فلا يخرجان عن التعريف بهذا القيد.

(قوله: المستلزمين لإحديها) كقولك: زيد قائم وعمرو ذاهب؛ فإن هاتين القضيتين مستلزمتان استلزام الكل من حيث هو كل للجزء؛ فلا يكون لكل واحدة من هاتين القضيتين دخل في حصول إحديها، ولهذا لو حذفت إحداهما لبقيت الأخرى حاصلة، فلو كان لأحد الجزأين دخل في حصول الأخرى لكان كل واحد ينتفي بانتفاء الآخر وليس كذلك، بخلاف لزوم القول الآخر عن الأقوال فإن معناه أن كل قول منها له دخل في حصول القول الآخر.

(قوله: عن مثل قياس المساواة إلخ) قياس المساواة ما وقعت فيه المساواة محمولة مرتين كما تقول: زيد مساو لعمرو، وعمرو مساو لبكر؛ ينتج: أن زيدًا مساو لبكر، وهو المراد بقولهم: أ مساو لـ ب، و ب مساو لـ ج، وإنما يعبرون بهذا اختصارًا.

ومثل قياس المساواة ما وقع فيه غير المساواة محمولًا مرتين كما تقول: زيد مباين لعمرو، وعمرو مباين لبكر، وكما تقول: العسل في الدن، والدن في البيت؛ فإن الحصول في الشيء هاهنا وقع مرتين مرة على العسل ومرة على الدن، وكما تقول: الاثنان نصف الأربعة، والأربعة نصف الثمانية إلى غير ذلك من الأمثلة، لكن ما عدا قياس المساواة وقياس الظرفية لا ينتج؛ لأن مباين المباين لشيء ليس مباينًا لذلك الشيء؛ فإن مباينة زيد لعمرو المباين لبكر لا يلزم منها أن يكون زيد مباينًا لبكر؛ لعدم صدق المقدمة الأجنبية وهو أن مباين المباين مباين، وكذلك نصفية الاثنين للأربعة لا يلزم منها نصفيتها للثمانية لعدم صدق المقدمة الأجنبية أيضًا. أعني قولك: نصف النصف نصف؛ لأنه ربع لا مساو لذلك الشيء، وكذا قياس الظرفية فإنه ينتج بواسطة مقدمة أجنبية هي قولنا: ظرف الظرف ظرف.

تصدق بتحقق الاستلزام كما في المساواة والظرفية، وحيث لا تصدق فلا يتحقق كما في النصفية والربعية وغيرهما. وأيضًا احتراز عن مثل قولنا: جزء الجوهر ما

ويمكن أن يفسر قياس المساواة بأنه: قياس يكون فيه الشيء الواحد محمولًا مرتين على شيئين أعم من أن يكون ذلك الشيء الواحد هو المساواة والمباينة أو غيرهما؛ فحينئذ يكون جميع الأمثلة من قبيل قياس المساواة، وهو أقرب إلى الضبط وإلى كون جميع الأمثلة ماهية واحدة.

(قوله: **كما في المساواة والظرفية**) أي لأن مساوي المساوي مساو، وكذا ظرف الظرف ظرف.

(قوله: **كما في النصفية والربعية إلخ**) فإن نصف النصف ليس نصفًا، وكذا ربع الربع ليس ربعًا، وكذا سائر الكسور.

(قوله: **وأيضًا احتراز إلخ**) يعني: أن قول المصنف في تعريف القياس: «لذاتها» احتراز عن شيئين: أحدهما: ما يكون إنتاجه بواسطة مقدمة أجنبية أي مقدمة لا تكون إحدى مقدمتي القياس ولا لازمة لإحديهما كما ذكرنا في قياس المساواة. والثاني: ما يكون إنتاجه بواسطة لازم إحدى المقدمتين كقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر؛ أما سند المقدمة الأولى فهو أن انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل، وأما سند الثانية فهو أن ارتفاع نقيض الشيء لا يستلزم ارتفاع ذلك الشيء؛ فإن ارتفاع العرض الذي هو نقيض الجوهر لا يستلزم ارتفاع الجوهر لأنه نقيضه، والنقيضان لا يرتفعان، وهذا القول قياس من الشكل الثاني منتج لقولنا: جزء الجوهر ليس بجوهر؛ فإذا حول إلى الشكل الأول بواسطة لازم الكبرى أعني عكس نقيضها، وقيل: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وكل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر؛ ينتج: أن جزء الجوهر جوهر؛ فالنتيجة الأولى إنما حصلت من ذات القياس الأول، والنتيجة الثانية إن أسندت إلى القياس الذي حصل بعد التحويل إلى الشكل الأول فهي أيضًا من ذات القياس المحول، وإن أسندت إلى ما قبل التحويل أعني صورة الشكل الثاني التي اعتبر فيها عكس نقيض الكبرى فهي بالواسطة.

يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر المنتج لقولنا: جزء الجوهر جوهر؛ فإنه بواسطة عكس نقيض الكبرى أعني قولنا: كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر (قول آخر) هو النتيجة. ومعنى آخريتها أن لا يكون إحدى مقدمتي القياس الاقتراني من

وصورة الشكل الثاني بالنسبة إلى النتيجة الثانية لا يكون قياسًا لانتفاء قيد من قيوده، أعني حصول النتيجة من ذاته بلا واسطة أمر آخر، وإن كان قياسًا بالنسبة إلى النتيجة الأولى. هذا غاية ما كشفنا لك غطاءه فاغتنمه.

(قوله: **قول آخر هو النتيجة**) لكن هذا القول الآخر يسمى قبل الشروع في الاستدلال دعوى، وبعد الشروع فيه وقبل تحصيله يسمى: مطلوبًا، وبعد كمال الاستدلال يسمى نتيجة.

ثم اعلم أن استلزام الدليل للنتيجة بطريق جري العادة عند أهل السنة، بمعنى أن عادة الله تعالى جرت بخلق العلم بالنتيجة عند النظر الصحيح واستحضار مقدمات القياس مع الشروط المعتبرة، ولو شاء الله تعالى لم يخلقه.

وعند الحكماء بطريق الوجوب والتأثير، بمعنى أن الدليل علة في النتيجة فهو مبني على تأثير العلة في المعلول.

وعند المعتزلة بطريق التولد، وهو أن يوجب الفعل لفاعله فعلًا آخر كما في حركة الأصبع مع حركة الخاتم؛ فالعلم بالدليل مخلوق للشخص ويتولد عنه العلم بالنتيجة كما أن حركة الأصبع مخلوقة له ويتولد عنها حركة الخاتم، وهو مبني على مذهبهم الفاسد من أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية، وفي الحقيقة مذهبهم متحد مع مذهب الحكماء -وهم الفلاسفة، وذلك لأنهم أخذوا قولهم بالتولد في هذه المسألة وفي غيرها من مذهب الفلاسفة في الأسباب الطبيعية وهي أنها تؤثر في مسبباتها بطبعها، غاية الأمر أنهم تستروا بتغيير العبارة فعبروا عن ذلك بالتولد.

وعند الإمام الرازي بطريق اللزوم. واعترض عليه بأنه إن أراد باللزوم اللزوم العادي يرجع إلى مذهب أهل السنة، وإن أراد اللزوم الذاتي أي العقلي يرجع إلى قول الحكماء؛ ويرد عليه أن لا تتخلف النتيجة عن الدليل مع أن ذلك فعل القادر المختار، ويمكن اختيار الش

الصغرى والكبرى أو الاستثنائي من الشرطية والرافعة والواضعة، وإما أن لا يكون جزء من إحدى المقدمتين فغير ملتزم. وإنما شرط الأخرية إذ لولاها لكان إما هذيانًا أو مصادرة على المطلوب مشتملة على الدور المهروب عنه.

الثاني. ويجاب بأن عدم خلق اللازم مع خلق الملزوم محال فلا تتعلق به القدرة، وحينئذ فلا ينافي أنه فعل القادر المختار الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك، وهكذا يقال في كل متلازمين عقلًا كالجوهر والعرض؛ فاللزوم العقلي بين الأشياء لا ينكر عند الأشاعرة، ولو توجه هذا الاعتراض لم يثبت لازم عقلي في الكائنات

فالحاصل أن الأقوال أربعة: قولان لأهل الحق، وقولان لأهل الضلال، لكن القول الأخير من قولي أهل الحق هو المؤيد، وهو قول الإمام؛ فلذا قال في السلم:

وفي دلالـــة المقـــدمات   عـــلى النتيجـــة خـــلاف آتي

عقـــلي او عـــادي او تولـــد   أو واجـــب والأول المؤيـــد

(قوله: **والرافعة أو الواضعة**) إشارة إلى أن القياس الاستثنائي مركب من قضية شرطية، ومن وضع أحد الجزأين أو رفعه أي إثبات واحد من المقدم أو التالي أو نفيه، كما يقال: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود؛ فهذه تسمى شرطية، لكن «الشمس طالعة» هذا وضع؛ فينتج: أن النهار موجود، ولكن النهار ليس بموجود هذا رفع فينتج: أن الشمس ليست بطالعة.

(قوله: **وإما أن لا تكون إلخ**) يعني أنهم التزموا أن تكون النتيجة جزءًا من إحدى المقدمتين، ولم يلتزموا أن لا تكون جزءًا من إحديها؛ لأنه لا يخلو إما أن تكون عين المقدمتين جميعًا أو عين إحديها أو عين جزء إحديها، فإن كانت عين المقدمتين كما تقول: «العالم متغير، وكل متغير حادث؛ لأن العالم متغير وكل متغير حادث» يلزم التكلم بالهذيان أي الكلام الغير مفيد. وإن كانت عين إحدى المقدمتين كما يقال: «العالم حادث لأنه متغير، والمتغير عالم والعالم حادث» يلزم المصادرة المفسرة بكون المدعى جزءًا للدليل، ولا يفيد المطلوب أيضًا لاشتماله على الدور لأن معرفة المدعى موقوفة على معرفة الدليل فلو كان المدعى جزءًا للدليل يلزم أن تكون معرفة الدليل موقوفة على معرفة المدعى أيضًا؛ لتوقف معرفة الكل على

فإن قلت: القضية المركبة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها يصدق عليها التعريف ولا يسمى قياسًا.

معرفة الجزء فيلزم الدور وهو محال. وإن كانت عين جزء إحدى المقدمتين فلا يلزم شيء منهما.

فإن قلت: إن معرفة المدعى موقوفة على كل واحد من المقدمتين، وكل واحدة منهما موقوفة على كل جزء من أجزائها، فلو كان المدعى عين جزء إحدى المقدمتين يلزم الدور أيضًا كما في القياس الاستثنائي كقولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة، ينتج: النهار موجود؛ فإن التصديق بوجود النهار موقوف على التصديق بالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار، والتصديق بالملازمة موقوف على تصور طلوع الشمس وتصور وجود النهار؛ فيلزم أن يكون «النهار موجود» موقوفًا على «النهار موجود» فيدور.

فالجواب: أن اللازم على ما ذكر هو توقف التصديق بوجود النهار على تصور وجوده، والتصديق غير التصور فيكون الموقوف غير الموقوف عليه، وهو كاف في اندفاع الدور.

(قوله: فإن قلت: القضية المركبة إلخ) اعلم أن القضية المركبة هي القضية المشتملة على الإيجاب والسلب كما تقول: بعض الكاتب أبيض لا دائمًا أي ليس بعض الكاتب أبيض؛ فقيد «لا دائمًا» واقع موقع القضية السلبية، وكما تقول: بعض الكاتب ليس بأبيض لا دائمًا أي بعض الكاتب أبيض؛ فقيد «لا دائمًا» واقع موقع القضية الإيجابية؛ فهذه القضية المركبة مستلزمة لعكسها المستوي كما تقول في المذكور -وهو بعض الكاتب أبيض لا دائمًا: بعض الأبيض كاتب لا دائمًا، ولعكس نقيضها كما تقول فيه: بعض ما ليس بأبيض ليس بكاتب لا دائمًا؛ فإنه يصدق على هذه القضية المركبة أنها قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر فتكون قياسًا. هذا حاصل السؤال.

وأما حاصل الجواب فهو أن يقال: إن القضية المركبة اتحدت بالتركيب بحيث لا يطلق عليها بعد التركيب أنها أقوال بل إنها قول واحد الآن. وإن كانت قبل التركيب أقوالًا فلا تكون القضية المركبة أقوالًا بالفعل، والقياس يجب أن يكون أقوالًا بالفعل؛ فلا تكون القضية المركبة بالنظر إلى العكس قياسًا.

قلت: لا نسلم؛ فإنها لا تسمى أقوالًا بل قولًا واحدًا مركبًا من أقوال. كذا أجابوا.

(وهو) أي القياس: قسمان؛ لأنه (إما اقتراني) إن لم تكن النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل صورة (كقولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث؛

وقد يقال: المراد بالأقوال في تعريف القياس إما الأقوال بالفعل أو الأعم؛ فإن كان الأول يخرج عنه القياس الذي حذفت منه إحدى مقدمتيه كما تقول: العالم حادث لأن كل متغير حادث؛ فإنه قياس حذفت منه الصغرى لأنه في قوة قولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، وكما تقول: زيد ناطق لأنه إنسان؛ فإنه قياس حذفت منه الكبرى لأنه في قوة قولنا: زيد إنسان، وكل إنسان ناطق. وإن كان الثاني يدخل في القياس القضية المركبة بالنظر إلى العكسين، ولهذا قال: «كذا أجابوا» يعني أن القوم هكذا أجابوا، ولكن فيه ترديد كما سمعت.

فإن قلت: نختار أن المراد به الأول، ونجعل المحذوف في قوة المذكور حتى يكون القياس المحذوف المقدمة أقوالًا بالفعل فيقال: هذا عين الاعتراف بكونه أقوالًا بالقوة، ولهذا قال ملا أحمد: والجواب الصحيح أن يقال: المراد باللزوم اللزوم على طريق الاكتساب أي اللزوم في قول المصنف: «لزم عنها لذاتها قول آخر»؛ فالقول الآخر إنما لزم عنها بطريق الاكتساب أي ترتيب المقدمتين مع النظر إلى شروطها المعتبرة؛ فبعد هذا الإعمال يلزم عنها قول آخر، بخلاف لزوم القضية المركبة لعكسها فإنه لا إعمال فيه أصلًا، وهو ظاهر.

أو تقول: القضية المركبة ليست بأقوال تفصيلية بل أحدهما تفصيلي والآخر إجمالي؛ لأن قولك: «لا دائمًا» في قوة القضية فهو قضية مجملة، والمراد من الأقوال في تعريف القياس الأقوال التفصيلية فتخرج بقوله: «أقوال». تأمل.

(قوله: وهو القياس إلخ) هذا شروع في التقسيم بعد التعريف ليكون أوقع في النفس. وقدم الاقتراني لأنه الأكثر الشائع في الاستعمال. وسمي اقترانيًا لاقتران حدوده واتصال بعضها ببعض من غير فصل بأداة الاستثناء التي هي «لكن».

(قوله: كل جسم مؤلف إلخ) الجسم ما يقبل الانقسام طولًا وعرضًا وعمقًا. والمؤلف ما يكون بين أجزائه ألفة ونسبة، والمركب أعم. ولهذا قال في تعريف القياس: «مؤلف» ولم يقل: «مركب» لأن القياس من قبيل الأول.

فكل جسم محدث) وهو ليس بمذكور في القياس بالفعل لا نفسه ولا نقيضه بل بالقوة لذكر مادته دون صورته (وإما استثنائي) إن كانت النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل (كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ف) النتيجة وهو (النهار موجود) مذكورة فيه بالفعل أي بصورتها (أو) نقول: (لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة) فنقيض النتيجة أي الشمس طالعة مذكورة فيه بالفعل.

ولما فرغ من تعريف القياس وتقسيمه إلى قسمين شرع في تقسيم كل من القسمين وأحكامه؛ فالقياس الاقتراني مشتمل على حدود ثلاثة: موضوع المطلوب ومحموله والمكرر بينهما في المقدمتين فنقول: (والمكرر بين مقدمتي

(قوله: فكل جسم محدث) أي بالزمان، وهو ما لعدمه سبق وتقدم على وجوده زمانًا، وبالذات وهو ما لعدمه سبق وتقدم على وجوده ذاتًا، وهو الملائم هنا.

(قوله: لذكر مادته) مادة الشيء ما يحصل معه ذلك الشيء بالقوة.

(قوله: وإما استثنائي) سمي به لاشتماله على أداة الاستثناء وهي «لكن». وإنما سميت أداة استثناء مع كونها أداة استدراك لشبه الاستدراك بالاستثناء في إحداثه فيما قبله شيئًا لم يوجد فيه. ذكره شيخنا عن ابن يعقوب.

(قوله: أي بصورتها) إشارة إلى جواب سؤال وارد على تعريف القياس الاستثنائي من أن كون النتيجة مذكورة فيه بالفعل ينافي كونها قولًا آخر، وكون نقيضها مذكورًا فيه بالفعل يستلزم أن لا يمكن التصديق بالنتيجة؛ إذ مع التصديق بنقيضها لا يمكن التصديق بها.

وحاصل الجواب: أن المراد بذكر النتيجة في القياس الاستثنائي ذكرها بصورتها أي ذكر أجزائها على الترتيب الذي في النتيجة بدون اعتبار الحكم فيها، وكذا المراد بذكر النقيض ذكر أجزائه على الترتيب الذي في النتيجة التي هي النقيض بدون اعتبار الحكم فيه؛ ألا ترى أن النتيجة محتملة للصدق والكذب، والصورة المذكورة في القياس لا تحتملها.

(قوله: والمكرر إلخ) التكرير إعادة الشيء مرة واحدة وأكثر. والمقدمة ما جعلت جزء قياس. لا يقال: الحد الأوسط ليس بمكرر بين المقدمتين بل بين الموضوع والمحمول؛ لأنا نقول: في الكلام حذف أي بين طرفي مقدمتي القياس، أو يراد من المقدمتين الطرفان مجازًا.

القياس فصاعدًا يسمى حدًّا أوسط) لتوسطه بين طرفي المطلوب كالمؤلف في المثال المذكور (وموضوع المطلوب يسمى حدًّا أصغر) لأنه في الغالب أقل أفرادًا من المحمول فيكون أصغر (ومحموله يسمى حدًّا أكبر) لأنه في الغالب أكثر أفرادًا (والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى الصغرى) لأنها ذات الأصغر وصاحبته (والتي فيها الأكبر تسمى الكبرى) لأنها ذات الأكبر ومشتملة عليه

(قوله: فصاعدًا) حال وإن كان مع الفاء؛ إذ هي داخلة على العامل المضمر كما في قولهم: اشتريت بدرهم فصاعدًا أي فذهب الثمن صاعدًا أي زائدًا على الدرهم. والتقدير هنا: فزاد المكرر على المقدمتين صاعدًا عليهما. وقوله: «بين مقدمتي القياس» إشارة إلى القياس البسيط. وقوله: «فصاعدًا» إشارة إلى القياس المركب، وسيجيء تفصيلها إن شاء الله تعالى.

(قوله: يسمى حدًّا أوسط إلخ) فإن قلت: التوسط بين طرفي المطلوب ليس إلا في الشكل الأول دون الثاني والثالث والرابع. قلت: يكفي في وجه التسمية وجوده في البعض. أو تقول: الأشكال الباقية راجعة إلى الأول فلا شكل إلا هو في الحقيقة، ولذا اقتصر عليه ابن الحاجب. ثم إن الغرض من الحد الأوسط ارتباط إحدى المقدمتين بالأخرى فلو لم يكرر بين المقدمتين لم يحصل بينهما ارتباط ولم تكن النسبة فيهما لشيء واحد؛ فلذا كان أطراف مقدمتي القياس أربعة في اللفظ وثلاثة في المعنى.

واعلم أنه جرى على ألسنتهم: أصغر وصغرى وأكبر وكبرى، وليس بلحن لأنهم لا يريدون تفضيلًا على معنى «من»، وإنما يريدون معنى فاعل وفاعلة كما في قول النحويين: جملة صغرى وجملة كبرى، وقول العروضيين: فاصلة صغرى وفاصلة كبرى، وكما في قول ابن هانئ:

كأن صغرى وكبرى من فقاقعها   حصباء در على أرض من الذهب

(قوله: وصاحبته) إشارة إلى أن العطف للتفسير.

(قوله: ومشتملة عليه) إشارة إلى أن المصاحبة بمعنى الاشتمال.

(وهيئة التأليف من الصغرى والكبرى يسمى شكلًا) تشبيهًا لها بالهيئة الجسمية الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أو الحدود بالمقدار (والأشكال أربعة) لأن الحد الأوسط إن كان محمولًا في الصغرى وموضوعًا في الكبرى فهو الشكل الأول)

(قوله: تشبيهًا لها إلخ) يعني أن الشكل عندهم إنما يطلق على الهيئة الجسمية الحاصلة من إحاطة الحد الواحد أي النهاية الواحدة بالمقدار كما في الكريات، والحاصلة من إحاطة الحدود أي النهايات بالمقدار كما في المضلعات. والمقدار عبارة عن الامتدادات: الطول والعرض والعمق، وأما إطلاقه على الهيئة المعنوية فإنما هو على سبيل المجاز بتشبيه الهيئة الحسية على طريق الاستعارة المصرحة الأصلية كما في: «رأيت أسدًا في الحمام» ثم صار حقيقة عرفية فيها

(قوله: فهو الشكل الأول) اعترض الشيخ الرئيس على الشكل الأول بأن المعتبر عندهم هو هذا الشكل مع أن الحد الوسط غير مكرر فيه؛ لأن الحد الوسط لما كان محمولًا في الصغرى وموضوعًا في الكبرى تغايرا إذ المراد بالمحمول المفهوم وبالموضوع الأفراد فلا يتكرر الحد الوسط فيه؛ فلا ينتج.

وأجاب بعضهم: بأن التكرر في العنوان كاف في الإنتاج، وفيه نظر لأن تكرر العنوان لا يوجب اتحاد المعنى المكرر الذي هو مدار الإنتاج. والأقرب إلى الصواب أن يقال: إن هذا محمول على مذهب المتقدمين؛ لأن المراد بالموضوع عندهم المفهوم أيضًا فيتكرر على هذا.

والذي سنح في بال العبد الضعيف في الجواب: أن المراد بالوسط في الصغرى مفهومه من حيث صدقه على الأفراد، وفي الكبرى أفراده من حيث صدق مفهومه عليها. وقد رأيت الشيخ الصبان صرح بذلك -ولله الحمد- وعبارته على شرح الملوي: وأورد أن الشكل الأول والرابع ليس فيهما مكرر لأن المراد من الموضوع الأفراد ومن المحمول المفهوم، ولا يتكرر الوسط إلا إذا كان المراد به في المقدمتين واحدًا بأن كان محمولًا فيهما كما في الثاني، أو موضوعًا فيهما كما في الثالث. وأجيب بمنع أن الوسط لا يتكرر إلا إذا كان المراد به في المقدمتين واحدًا؛ لأن المراد بتكرر الوسط اعتبار صدق مفهومه في المقدمتين، وإن كان المراد به في الصغرى مفهومه من حيث صدقه على أفراد الموضوع كما هو شأن كل محمول، وفي الكبرى أفراده أي أفراد الوسط من حيث صدق مفهومه عليها كما هو شأن كل موضوع. وتقرير الجواب على هذا الوجه لا يرد عليه ما قيل هنا اهـ بالحرف. وهذا هو الجواب الذي لا محيد عنه.

لأنه بديهي الإنتاج وارد على نظم الطبيعة فإن الطبيعة مجبولة على الانتقال من

(قوله: **وارد على نظم قضية الطبع**) أي حكم الطبع ومقتضى العقل.

(قوله: **فإن الطبيعة إلخ**) بيان لكيفية الورود على مقتضى الطبع، ومعناه: الطبيعة مجبولة على أن تنتقل من الشيء إلى الواسطة بأن يتصور العقل أولًا الشيء ثم يحكم عليه بالواسطة بأن يحملها عليه، كأن يتصور العالم أولًا ثم يحكم عليه بأنه متغير ثم يحكم على المتغير الذي هو الواسطة بشيء آخر بأن يحكم عليه بأنه حادث؛ فلزم من الحكمين -أي الحكم على الشيء بالواسطة والحكم على الواسطة بالشيء الآخر- الحكم على الشيء الأول الذي حكمت عليه بالواسطة بذلك الشيء الآخر.

وبيان ذلك: أنك إذا حكمت على العالم بأنه متغير فقد حكمت بأنه فرد من أفراد المتغير، ثم إذا حكمت على جميع أفراد المتغير بأنه حادث يلزم منه أن تحكم على العالم بأنه حادث؛ لأن العالم فرد من أفراد المتغير الذي حكمت عليه بأنه حادث؛ فيكون حكم الواسطة مقتضيًا للمطلوب أعني الحكم على أحد الشيئين بالشيء الآخر كما أشار إليه بقوله: «إلى الواسطة التي يقتضي حكمه حكم المطلوب»؛ فضمير حكمه إذا روي بالتذكير يكون راجعًا إلى الواسطة بالتأويل المذكور.

وقد يقال: المقتضي لحكم المطلوب هو الحكمان كما ذكر لا حكم الواسطة فقط. ويجاب بأن العمدة في الاقتضاء هو حكم الواسطة، والحكم الآخر داخل فيه؛ فإن كمال العلم بأن كل متغير حادث يقتضي الاطلاع على كل فرد من أفراده وعلى اتصافه بالتغير فيكون قولنا: العالم متغير داخلًا في قولنا: وكل متغير حادث، ولهذا أسند الاقتضاء إلى حكم الواسطة دون الحكمين جميعًا.

أو يجاب بأن المراد بحكم الواسطة الحكم بها على الأصغر، والحكم بالأكبر عليها فهو مفرد مضاف؛ فيعم الحكمين جميعًا. وحاصله الحكم باندراج الأصغر في الأوسط أي اندراج أفراد الأصغر في مفهوم الأوسط، وباندراج الأوسط في الأكبر أي أفراد الأوسط في مفهوم الأكبر؛ يستلزم اندراج الأصغر في الأكبر أي أفراد الأصغر في مفهوم الأكبر. وإنما قدرنا هذا المضاف في هذه العبارات لأن الاندراج إنما يكون للأفراد في المفهوم لا للمفهوم في المفهوم تأمل.

الشيء إلى الواسطة التي يقتضي حكمه حكم المطلوب (وإن كان بالعكس) أي موضوعًا في الصغرى ومحمولًا في الكبرى (فهو) الشكل (الرابع) كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان؛ فبعض الحيوان ناطق (وإن كان موضوعًا فيهما فهو) الشكل (الثالث) كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق؛ فبعض الحيوان ناطق (أو محمولًا فيهما فهو) الشكل (الثاني) كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بحيوان؛ فلا شيء من الإنسان بفرس، وإنما كان هذا ثانيًا وما قبله ثالثًا لأن هذا يشارك الأول في أشرف مقدمتيه وهي الصغرى لاشتمالها على موضوع المطلوب، وذلك يشاركه في أخس مقدمتيه وهي الكبرى بخلاف الرابع إذ لا شركة له أصلًا مع الأول (فهذه هي الأشكال الأربعة المذكورة في

(قوله: في أشرف مقدمتيه) أي فكأن له أشرفية بهذا الاعتبار فقدم على البقية فكان ثانيًا.

(قوله: لاشتمالها على موضوع المطلوب) أي والموضوع أشرف من المحمول لأنه الذي يطلب لأجله المحمول.

(قوله: وهي الكبرى) أي لاشتمالها على محمول المطلوب الذي يطلب لأجله الموضوع فيكون أخس من الموضوع.

(قوله: إذ لا شركة له أصلًا) أي لمخالفته له في كلتا مقدمتيه فكان بعيدًا عن الطبع حتى أسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار، ولهذا كانت الأشكال الثلاثة موجودة في القرآن دون الرابع: أما وجود الشكل الأول فيه ففي احتجاج إبراهيم الخليل على النمروذ بقوله تعالى ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، فإن هذا الدليل في قوة قوله: أنت لا تقدر أن تأتي بالشمس من المغرب، وكل من لا يقدر أن يأتي بالشمس من المغرب فليس برب؛ ينتج: أنت لست برب.

وأما وجود الثاني فيه ففي استدلال الخليل أيضًا بالأفول على عدم ألوهية النجم والقمر والشمس في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ۝﴾ [الأنعام: ٧٦]، فإنه في قوة قوله: هذا الكوكب آفل، وليس ربي بآفل؛ ينتج هذا الكوكب ليس بربي. وقس عليه القمر والشمس في الآيتين الأخريين.

وأما وجود الثالث فيه ففي رد الله تعالى على اليهود القائلين: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، وهو سلب كلي، وقد ناقضه بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [الأنعام: ٩١]، فإنه في قوة أن يقال: موسى بشر، وموسى أنزل عليه الكتاب؛ ينتج: بعض البشر أنزل عليه الكتاب. وإنما قلنا: بعض البشر إلخ؛ لأن الشكل الثالث لا ينتج إلا جزئية؛ لأن صغرى هذا الشكل إما جزئية بنفسها أو بعكسها. وقولنا: «موسى بشر» شخصية في حكم الكلية فتنعكس كعكسها إلى جزئية؛ فتخرج الجزئية النتيجة لأنها تتبع الأخس كما قال صاحب السلم:

وتتبع النتيجة الأخس من ... تلك المقدمات هكذا زكن

وقد يقال: لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] إشارة إلى قياس من الشكل الرابع نظمه هكذا: كل من لا يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب ليس بربي، وأنت لا تقدر على أن تأتي بالشمس من المغرب، مع أن هذا المأخوذ يكون على ترتيب أي بالنسبة إلى الكبرى المأخوذ منه.

وأجيب: بأن علة ذلك أن النتيجة تخرج حينئذ غير عربية لأنها تخرج: ربي ليس أنت أو ليس ربي أنت؛ فيلزم وقوع ضمير الرفع في محل نصب خبر «ليس» لكن قال الشيخ الصبان: أقول إنما ادعى المورد جواز كون الآية إشارة إلى قياس من الشكل الرابع، والمناطقة لا يعتبرون بالألفاظ بل مطمح نظرهم المعاني فلا يلزم التعبير بالضمير لا في القياس ولا في النتيجة حتى يلزم ما ذكر، بل يجوز التعبير بدله بما يقوم مقامه كالاسم العلم واسم الإشارة؛ فالإنصاف أن الآية تصلح للإشارة إلى كل من الأول والرابع، ووجه برهان الدين بُعد الرابع عن الطبع جدًّا باحتياجه إلى مزيد عمل لأنه يحتاج إلى تغييرين؛ لأن موضوع المطلوب محمول في صغراه ومحموله موضوع في كبراه فيحتاج عند تركيب النتيجة إلى جعل المحمول موضوعًا والموضوع محمولًا، بخلاف بقية الأشكال فإن الأول وقع فيه موضوع المطلوب موضوعًا في الصغرى ومحموله محمولًا في الكبرى فلا يحتاج إلى تغيير، والثاني وقع فيه طرفا المطلوب موضوعين فيحتاج عند تركيب النتيجة إلى تغيير واحد وهو جعل الطرف الثاني محمولًا، والثالث وقع فيه طرفا المطلوب محمولين فيحتاج إلى تغيير واحد وهو جعل الطرف الأول موضوعًا اهـ.

المنطق) والفرق بينهما بحسب الماهية والشرف قد مر، وبحسب الإنتاج أن الأول ينتج المطالب الأربعة الكليتين الموجبة والسالبة والجزئيتين الموجبة والسالبة،

(قوله: ينتج المطالب الأربعة) أي فضروبه المنتجة أربعة، وسيأتي أمثلتها في المتن. والمطالب الأربعة هي: الموجبة الكلية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية. وهذا الشكل وضروبه بحسب القسمة العقلية ستة عشر كما سيأتي في الشرح، وكذا غيره من باقي الأشكال؛ فتكون جملة ضروب الأشكال بحسب القسمة العقلية أربعة وستين ضربًا المنتج منها على ما جرى عليه الشارح اثنان وعشرون، وهي طريقة بعض المتأخرين بناء على أن المنتج من الشكل الرابع ثمانية أضرب كما سيتضح. وأما على مذهب الأقدمين -الذي عليه جرى صاحب السلم- فالمنتج منها تسعة عشر ضربًا بناء على أن المنتج من هذا الشكل خمسة، ولذا قال: ورابع بخمسة قد أنتجا.

وبيان ذلك في هذا الشكل أن يقال: إن صغراه إما أن تكون كلية أو جزئية، وعلى كل إما موجبة أو سالبة، وكذلك كبراه؛ فإذا ضربت الأربع الصغريات في الأربع الكبريات كان الحاصل ما ذكر، وكذا يقال في البقية، والمنتج ضروبه أربعة فقط، والباقي عقيم.

وبيان المنتج من العقيم أن يقال: يسقط بالشرط الأول -وهو إيجاب الصغرى- ثمانية ضروب؛ لأنه إذا لم تكن الصغرى موجبة فإما أن تكون سالبة كلية أو سالبة جزئية، وعلى كل لا تنتج مع الأربع الكبريات فهذه ثمانية ضروب عقيمة، ويسقط بالشرط الثاني -وهو كلية الكبرى- أربعة ضروب؛ لأنه إذا لم تكن الكبرى كلية مع كون الفرض أن الشرط الأول موجود، وهو كون الصغرى موجبة فإما أن تكون جزئية موجبة أو جزئية سالبة، وعلى كل لا تنتج مع الصغرى الموجبة الكلية والجزئية؛ فإذا ضممت هذه الأربعة إلى الثمانية التي قبلها كانت الجملة اثني عشر ضربًا كلها عقيمة.

ومدار إنتاج هذا الشكل على مقدمة خارجية مفهومة من مقدماته ضرورة، وهي أن لازم اللازم لازم لأن قولنا: «كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث» فيه لزوم المحدث للمؤلف ولزوم المؤلف للجسم؛ فيكون المحدث لازمًا للجسم بواسطة لزومه للمؤلف اللازم له؛ لأن لازم اللازم لازم، وكذا قولك: كل وضوء عبادة، وكل عبادة تفتقر إلى النية، وقد عارض الحنفي هذا القياس بقوله: كل وضوء نظافة، ولا شيء من النظافة بمفتقر إلى النية، ويضعفه أن المقصود بالذات من الوضوء العبادة لا النظافة، ولا بد من تقييد العبادة بالبدنية التي

والثاني ينتج السالبتين لا الموجبة، والثالث والرابع ينتجان الجزئيتين لا الكليتين. وبحسب الاشتراط فللأول بحسب الكيف إيجاب الصغرى، والكم

ليست من قبل التروك، وإلا ورد على الكبرى نحو: التوكل، ونحو: إزالة النجاسة؛ فإنهما عبادة ولا يفتقران إلى النية.

(قوله: والثاني ينتج السالبتين) أي لا ينتج هذا الشكل من المطالب الأربعة إلا السالبتين، وإنما أنتج دائمًا سالبة اللزوم السلب في إحدى مقدمتيه كما قال: «وللثاني بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب»، والنتيجة تتبع الأخس.

(قوله: والثالث والرابع إلخ) أي لا ينتج هذان الشكلان من المطالب الأربعة إلا الجزئية يعني الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية: أما الثالث فلأن النتيجة لا تكون كلية إلا إذا كان الأصغر مسورًا بالسور الكلي في الصغرى أو في عكسها، وهنا ليس كذلك لأن قولك: «كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق» وإن لم يكن مشتملًا على الجزئية إلا أن صغراه تنعكس جزئية إلى قولنا: «بعض الحيوان إنسان» فتخرج مع النتيجة، وكذلك الرابع لأن قولنا: «كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان» ينتج: بعض الحيوان ناطق، وما ذاك إلا لكون صغراه تنعكس جزئية إلى قولنا: بعض الحيوان إنسان.

(قوله: وبحسب الاشتراط إلخ) الكيف الإيجاب والسلب، والكم الكلية والجزئية. يعني: أنه يشترط لإنتاج الشكل الأول شرطان: إيجاب الصغرى، وكلية الكبرى، وإنما اشترط لإنتاجه هذان الشرطان لأنه لو انتفى إيجاب الصغرى لاضطربت النتيجة؛ فقد تصدق كما في قولك: لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جماد؛ ينتج: لا شيء من الإنسان بجماد، وهي صادقة، وقد تكذب كما لو بدلت الكبرى في هذا المثال بقولك: وكل حجر جسم؛ فإنه ينتج: لا شيء من الإنسان بجسم، وهو كاذب، وكذا لو انتفت كلية الكبرى فإن النتيجة تضطرب؛ فقد تصدق كما في قولك: كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان ناطق؛ ينتج: بعض الإنسان ناطق، وقد تكذب كما لو بدلت الكبرى في هذا المثال بقولك: وبعض الحيوان صهال؛ فإنه ينتج بعض الإنسان صهال، وهو كاذب.

كلية الكبرى، وللثاني بحسب الكيف اختلاف المقدمتين بالإيجاب والسلب، والكم كلية الكبرى،

(قوله: والثاني بحسب الكيف إلخ) يعني أنه يشترط لإنتاج الشكل الثاني شرطان أيضًا اختلاف مقدمتيه في الكيف، وكلية الكبرى، وإنما اشترط له هذان الشرطان؛ لأنه لو انتفى اختلافهما في الكيف بأن كانتا موجبتين أو سالبتين لاضطربت النتيجة؛ أما في الموجبتين فلأنها قد تصدق كما في قولك: كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان؛ ينتج: كل إنسان ناطق، وهي صادقة، وقد تكذب كما لو بدلت الكبرى في هذا المثال بقولك: وكل فرس حيوان؛ فإنه ينتج كل إنسان فرس، وهي كاذبة، وأما في السالبتين فلأنها قد تصدق كما في قولك: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الفرس بحجر؛ ينتج: لا شيء من الإنسان بفرس، وهي صادقة، وقد تكذب كما لو بدلت الكبرى في هذا المثال بقولك: ولا شيء من الناطق بحجر؛ فإنه ينتج: لا شيء من الإنسان بناطق، وهي كاذبة، وكذا لو انتفت كلية الكبرى فقد تصدق كما في قولك: كل إنسان حيوان، وبعض الحجر ليس بحيوان؛ ينتج: بعض الإنسان ليس بحجر، وهي صادقة، وقد تكذب كما لو بدلت الكبرى في هذا المثال بقولك: وبعض الجسم ليس بحيوان؛ فإنه ينتج: بعض الإنسان ليس بجسم، وهي كاذبة.

وبيان المنتج والعقيم من هذا الشكل أن يقال: يسقط بالشرط الأول -وهو اختلاف مقدمتيه في الكيف- ثمانية ضروب؛ لأنه إذا لم يختلفا في الكيف فإما أن يكونا موجبتين أو سالبتين، وعلى كل فإما أن يكونا كليتين أو جزئيتين أو الصغرى كلية والكبرى جزئية أو بالعكس؛ فهذه ثمانية، وبالشرط الثاني -وهو كلية الكبرى- أربعة ضروب؛ لأنه إذا لم تكن الكبرى كلية مع وجود الشرط الأول -وهو اختلافهما في الكيف- فإما أن تكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة أو بالعكس، وعلى كل فإما أن تكون الصغرى كلية أو جزئية؛ فهذه أربعة؛ فإذا ضمت إلى الثمانية التي قبلها كانت الجملة اثني عشر ضربًا كلها عقيمة، وضروبه المنتجة أربعة كالأول:

الضرب الأول: أن يكون مركبًا من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان؛ ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر.

الثاني: عكس الأول نحو: لا شيء من الإنسان بجماد، وكل حجر جماد؛ ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر.

وللثالث بحسب الكيف إيجاب الصغرى، والكم كلية إحدى المقدمتين،

الثالث: أن يكون مركبًا من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحجر بإنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ليس بحجر.

الرابع: أن يكون مركبًا من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو: بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل ناطق إنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ليس بناطق.

(قوله: **وللثالث بحسب الكيف إلخ**) يعني أنه يشترط لإنتاج الشكل الثالث شرطان: أحدهما من حيث الكيف وهو إيجاب الصغرى، والآخر من حيث الكم وهو كلية إحدى المقدمتين، وإنما كان ما ذكر شرطًا لإنتاجه لأنه لو انتفى إيجاب الصغرى لاضطربت النتيجة؛ فقد تصدق كما في قولك: لا شيء من الإنسان بحجر، وكل إنسان ناطق؛ ينتج: لا شيء من الحجر بناطق، وهي صادقة، وقد تكذب كما لو بدلت الكبرى في هذا المثال بقولك: وكل إنسان جسم؛ فإنه ينتج: لا شيء من الحجر بجسم، وهي كاذبة، وكذا لو انتفت كلية إحديهما؛ فقد تصدق كما في قولك: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ناطق؛ ينتج: بعض الإنسان ناطق، وهي صادقة، وقد تكذب كما لو بدلت الكبرى في هذا المثال بقولك: وبعض الحيوان صاهل؛ فإنه ينتج: بعض الإنسان صاهل، وهي كاذبة.

وبيان المنتج والعقيم من هذا الشكل أن يقال: يسقط بالشرط الأول -وهو إيجاب الصغرى- ثمانية ضروب؛ لأنه إذا لم تكن الصغرى موجبة فإما أن تكون سالبة كلية أو سالبة جزئية، وعلى كل لا تنتج مع الأربع الكبريات؛ فهذه ثمانية، وبالشرط الثاني -وهو كلية إحديهما- ضربان؛ لأنه إذا لم تكن إحداهما كلية مع كون الفرض وجود الشرط الأول -وهو كون الصغرى موجبة- فإما أن تكون الكبرى موجبة أو سالبة؛ فهذان ضربان؛ فإذا ضما إلى الثمانية المتقدمة كانت الجملة عشرة أضرب كلها عقيمة، وضروبه المنتجة ستة:

الضرب الأول: أن يكون مركبًا من موجبتين كليتين نحو: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق؛ ينتج: بعض الحيوان ناطق.

الثاني: أن يكون مركبًا من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بفرس؛ ينتج: بعض الحيوان ليس بفرس. الثالث: أن يكون مركبًا من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو: بعض الحيوان إنسان، وكل

وللرابع بحسب الكيف والكم إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب مع كلية إحديهما، والبراهين في المطولات.

حيوان حساس؛ ينتج: بعض الإنسان حساس. وجعل هذا الضرب ثالثًا وما قبله ثانيًا هو ما درج عليه الكاتبي ومن تبعه. وقال ابن الحاجب بالعكس، وأيده بعض الفضلاء بأن المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج الإيجاب، والمركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى -الذي هو الضرب الثاني- ينتج السلب، والإيجاب أشرف من السلب.

الرابع: أن يكون مركبًا من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى، نحو: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ناطق؛ ينتج: بعض الحيوان ناطق.

الخامس: أن يكون مركبًا من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بجماد؛ ينتج: بعض الإنسان ليس بجماد.

السادس: أن يكون مركبًا من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، نحو: كل بر مقتات، وبعض البر لا يباع بجنسه متفاضلًا؛ ينتج: بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلًا.

(قوله: والرابع بحسب الكيف إلخ) هذا مذهب المتأخرين، وهو أن المنتج من هذا الشكل ثمانية ضروب.

وبيان المنتج والعقيم من هذا الشكل على هذا المذهب أن يقال: إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى يقتضي أن ينتج ضربين؛ لأن الصغرى إذا كانت موجبة كلية فالكبرى إما موجبة كلية أو موجبة جزئية؛ فهذان ضربان. واختلافهما بالكيف مع كلية إحديهما يقتضي أن ينتج ستة أضرب؛ لأن الصغرى إذا كانت موجبة كلية فالكبرى إما سالبة كلية أو سالبة جزئية، وإن كانت سالبة كلية فالكبرى إما موجبة كلية أو موجبة جزئية، وإن كانت سالبة جزئية فالكبرى موجبة كلية، وإن كانت موجبة جزئية فالكبرى سالبة كلية؛ فهذه ستة أضرب تضم إلى الضربين السابقين تكون جملة المنتج ثمانية أضرب. ويكون الباقي -وهو ثمانية أيضًا- عقيمًا.

الضرب الأول: أن يكون مركبًا من موجبتين كليتين، نحو: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ناطق.

(والشكل الرابع منها بعيد عن الطبع جدًّا) لمخالفته الأول القريب من الطبع الوارد على النظم الطبيعي في كلتا المقدمتين (والذي له عقل سليم وطبع مستقيم لا يحتاج إلى رد الثاني إلى الأول) لأنه لغاية قربه من الأول ينقاد باستقامة الطبع للنتيجة من غير طلب رده إلى الأول، بخلاف الثالث والرابع فإنهما بعيدان عن الأول بالنسبة إليه. ولا شك أن مجموع الأشكال ترد في الحقيقة إلى الأول بل إلى

الثاني: أن يكون مركبًا من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى، نحو: كل إنسان حيوان، وبعض الناطق إنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ناطق.

الثالث: أن يكون مركبًا من كليتين والصغرى سالبة، نحو: لا شيء من العبادة بمستغن عن النية، وكل وضوء عبادة؛ ينتج: لا شيء من المستغني عن النية بوضوء.

الرابع: أن يكون مركبًا من كليتين والكبرى سالبة عكس ما قبله، نحو: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بإنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ليس بفرس.

الخامس: أن يكون مركبًا من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو: بعض الإنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بإنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ليس بفرس.

السادس: أن يكون مركبًا من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو: بعض المستيقظ ليس بنائم، وكل كاتب مستيقظ؛ ينتج: بعض النائم ليس بكاتب.

السابع: أن يكون مركبًا من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى، نحو: كل كاتب متحرك الأصابع، وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب؛ ينتج: بعض متحرك الأصابع ليس ساكن الأصابع.

الثامن: أن يكون مركبًا من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى، نحو: لا شيء من المتحرك بساكن، وبعض المنتقل متحرك؛ ينتج: بعض الساكن ليس بمنتقل.

(قوله: ينقاد إلخ) يعني أن الشكل الثاني بسبب استقامة الطبع ينقاد للناظر حتى تستخرج منه النتيجة. ولا يخفى أن في «ينقاد» استعارة مكنية؛ حيث شبه الشكل الثاني بالدابة تشبيهًا مضمرًا في النفس، وحذفها ورمز إليها بشيء من لوازمها وهو «ينقاد».

(قوله: ولا شك إلخ) يعني أن كل مطلوب كسبي فهو لا يتلقى بالقبول ما لم ينته إلى البديهي من الصور التصديقية التي هي على صورة الشكل الأول، بل الضرب الأول منه.

أول الأول بل إلى الضروري عن أول الأول كما علم في المطولات، وكذا القياس الاستثنائي إلى الاقتراني وبالعكس (وإنما ينتج الثاني عند اختلاف مقدمتيه

والبديهي من المواد التصديقية التصديق الضروري مثل الأوليات والمجربات؛ فينبغي أن يرد كل كسبي إلى ضروري من الضرب الأول من الشكل الأول نحو: كل نار حارة، وكل حار محرق؛ فكل نار محرقة.

والحاصل أن المقدمات إن لم تكن ضرورية ولا مسلمة فلابد أن تنتهي إلى المقدمات الضرورية والمسلمة؛ فإذا قلت في مقام الاستدلال على حدوث الأجرام: الأجرام صفاتها حادثة، وكل ما كان كذلك فهو حادث، احتاج كل من مقدمتي هذا الدليل إلى الاستدلال عليه حتى ينتهي إلى البديهي:

فتستدل على الصغرى بقولك: الأجرام صفاتها متغيرة، وكل متغير حادث. والأولى من هاتين المقدمتين لا تحتاج إلى الاستدلال لكونها ضرورية بالمشاهدة، والثانية تحتاج بأن تقول: إن كان التغير من عدم إلى وجود كان الوجود طارئًا، وهو معنى الحدوث، وإن كان من وجود إلى عدم كان الوجود جائزًا، والجائز لا يكون إلا حادثًا؛ فقد انتهت إلى الضرورة.

وتستدل على الكبرى بقولك: كل من صفاته حادث لا يعرى عن الحوادث، وكل ما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وكل ما لا يسبقها حادث؛ أنتج: كل من صفاته حادثة فهو حادث؛ فقد انتهى كل من الصغرى والكبرى إلى الضرورة.

(قوله: وكذا القياس الاستثنائي إلخ) يعني أنه يمكن رد القياس الاستثنائي إلى الاقتراني كأن تحول قولك: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة؛ ينتج أن النهار موجود -إلى قولك: هذا الزمان طلع فيه الشمس، وكل زمان طلع فيه الشمس فهو نهار؛ ينتج: أن هذا الزمان نهار.

وأنه يمكن رد القياس الاقتراني إلى الاستثنائي كما تقول بدل قولك: العالم متغير، وكل متغير حادث: كلما كان العالم متغيرًا كان حادثًا لكنه متغير؛ ينتج: أنه حادث.

واعلم أن الشكل الثاني يرتد إلى الأول بعكس الكبرى كأن تقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان؛ ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر؛ فإذا أردت رده إلى الأول عكست كبراه بأن تقول هكذا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر؛ ينتج

بالإيجاب والسلب) إذ لو اتفقتا فيهما لزم الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج، وهو صدق القياس الوارد على صورة تارة مع إيجاب النتيجة، والأخرى مع سلبها،

المطلوب بعينه وهو: لا شيء من الإنسان بحجر. والثالث بعكس الصغرى كأن تقول: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق؛ ينتج: بعض الحيوان ناطق؛ فإذا أردت رده إلى الأول وعكست صغراه بأن تقول هكذا: بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق؛ ينتج المطلوب بعينه وهو: بعض الحيوان ناطق. والرابع بعكس الترتيب أو عكس المقدمات، مثال عكس الترتيب أن تقول: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ناطق؛ فإذا أردت رده إلى الأول عكست ترتيبه ثم عكست النتيجة بأن تقول هكذا: كل ناطق إنسان، وكل إنسان حيوان؛ ينتج: كل ناطق حيوان؛ فتعكس النتيجة إلى قولنا: بعض الحيوان ناطق، وهو المطلوب. ومثال عكس المقدمات أن تقول: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بإنسان؛ ينتج: بعض الحيوان ليس بفرس؛ فإذا أردت رده إلى الأول عكست مقدمتيه بأن تقول هكذا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الإنسان بفرس؛ ينتج المطلوب بعينه وهو: بعض الحيوان ليس بفرس. وقد نظم بعضهم ضابط ذلك بقوله:

وغير أول من الأشكال	إليه مردود بلا إشكال
فالثاني مردود بعكس الكبرى	والثالث اردده بعكس الصغرى
ورابع بعكس ترتيب يرد	أو المقدمات هكذا ورد
وأول منها هو المعيار	لأنه من بينها المدار

لكن هذا الضابط لا يطرد في جميع الأضرب، وقد بين شيخنا في حاشيته على السلم عدم الاطراد في الجميع بما يطول ذكره فراجعه.

(قوله مع إيجاب النتيجة إلخ) أي مع صدق إيجابها ومع صدق سلبها؛ لأن صدق قولنا: «كل إنسان حيوان، وكل ناطق حيوان» مع صدق إيجاب النتيجة، وصدق قولنا: «كل إنسان حيوان، وكل فرس حيوان» مع صدق سلب النتيجة لأن الحق في هذا السلب وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، وفي الأول الإيجاب وهو: كل إنسان ناطق، وكذا صدق قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الفرس بحجر» مع صدق سلبها وهو: لا شيء من الإنسان

بفرس، وصدق قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الناطق بحجر» مع صدق
إيجابها وهو: كل إنسان ناطق؛ لأن الحق الإيجاب.

والحاصل أنه إذا انتفت مقدمتا هذا الشكل فتارة تكون صورة القياس صادقة مع صدق
النتيجة كما في المثال الأول، وتارة تكون صورة القياس صادقة مع كذب النتيجة كما في المثال
الثاني لأن الحق سلبها، وكذا إذا اتفقتا في السلب فتارة تكون صورة القياس السلبي صادقة
مع صدق النتيجة السلبية كما في المثال الثالث، وتارة تكون صورة القياس السلبي صادقة مع
كذب النتيجة السلبية، وصدق إيجابها كما في المثال الرابع؛ فلما كان هذا الشكل عند اتفاق
مقدمتيه إيجابًا وسلبًا تختلف نتيجته اشترطوا في إنتاجه اختلاف المقدمتين إيجابًا، وأيضًا لا
يلزم في هذا الشكل في صورة الإيجاب من حمل شيء على شيئين حمل أحد الشيئين على الآخر؛
لأن الشيئين قد يكونا متباينين كما في حمل الحيوان على الإنسان والفرس، وقد لا يكونا
متباينين كما في حمل الحيوان على الإنسان والناطق كما أشار إليه بالمثالين، وكذا لا يلزم فيه من
سلب شيء عن شيئين سلب أحد الشيئين عن الآخر؛ لأن الشيئين قد يكونان متباينين كما في
سلب الحجر عن الإنسان والفرس، وقد لا يكونان متباينين كما في سلب الحجر عن الإنسان
والناطق كما أشار إليه بقوله: فكقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر إلخ؛ فلا يكون إيجاب
المقدمتين في الشكل الثاني مستلزمًا لإيجاب النتيجة، ولا سلبهما لسلبها، بخلافهما في الإيجاب
والسلب فإنه يوجب صدق سلب الأكبر عن الأصغر دائمًا؛ لأن ملخصه حمل الشيء على
أحد الشيئين وسلبه عن الآخر كحمل الحيوان على الإنسان وسلبه عن الحجر في قولنا كل
إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان؛ ينتج: لا شيء من الإنسان بحجر؛ لأنه متى كان
كذلك يلزم التنافي بين الشيئين لأن تنافي اللوازم كالحيوانية واللاحيوانية في هذا المثال يوجب
تنافي الملزومات كالإنسان والحجر فيه؛ لأنه لو اجتمعت الملزومات عند تنافي اللوازم يلزم
اجتماع اللوازم أيضًا؛ لأن اجتماع الملزومات ملزوم لاجتماع اللوازم بناء على أن وجود الملزوم
يستلزم وجود اللازم؛ فلا تكون متنافية وقد فرضناها متنافية، هذا خلف؛ فإنه إذا اتصف
الإنسان بالحيوانية مثلًا والحجر باللاحيوانية يلزم أن لا يتصف الإنسان بالحجرية لأنه لو
اتصف بالحجرية يلزم أن يتصف باللاحيوانية أيضًا؛ لأن كل حجر لا حيوان فيلزم أن
يتصف بالحيوانية واللاحيوانية أيضًا وهو محال. وهذا هو السر في اشتراط اختلاف المقدمتين

وهو يدل على أن النتيجة ليست لازمة لذاته لاستحالة اختلاف مقتضى الذات، أما عند إيجاب المقدمتين فكقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق أو كل فرس حيوان، وأما عند سلبهما فكقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الفرس أو من الناطق بحجر (والشكل الأول هو الذي جعل معيار العلوم) أي ميزانها. والعيار الوزن (فنورده هاهنا ليجعل دستورًا) أي مرجعًا يكتفى به (وينتج منه المطلوب، وشرط إنتاجه إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، وضروبه

في هذا الشكل؛ لأن مبنى هذا الشكل على نفي الأكبر عن الأصغر بواسطة نفي اللازم الذي هو الوسط عن أحد الملزومين أي الأصغر والأكبر وإثباته للآخر فيتنافيان فيه، والتنافي في اللازم يقتضي التنافي في الملزوم الذي هو المطلوب في الشكل الثاني، مثلًا إذا قلنا: كل حمار ناهق، ولا شيء من الإنسان بناهق؛ ينتج: لا شيء من الحمار بإنسان؛ لأنا أثبتنا للحمار الناهقية ونفيناها عن الإنسان؛ فيلزم أن يكون الإنسان غير الحمار وإلا لما انتفى اللازم عن أحدهما وثبت للآخر؛ فاللازم للحمار الناهقية، واللازم للإنسان عدم الناهقية الذي هو اللازم، والناهقية وعدمها متنافيان فيكون الملزوم الذي هو الحمار والإنسان متنافيًا أيضًا.

وفي هذا الشكل شرط آخر كما تقدم وهو كلية الكبرى؛ إذ لولاها لم يستلزم هذا الشكل النتيجة أيضًا كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان فرس، والحق الإيجاب. وكقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الجسم ليس بحيوان، والحق الإيجاب أيضًا؛ فصورة القياس صادقة مع كذب النتيجة.

ولعل المصنف اكتفى بذكر أحد الشرطين لاشتراكهما في العلة، وهو لزوم الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج. هذا توضيح ما في البرهان وملا أحمد، وتقرير المقام على هذا الوجه من بعض الفتاح.

(قوله: أما عند إيجاب المقدمتين) أي أما الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج عند إيجاب إلخ.

(قوله: دستور) بضم الدال، وهو الأفصح والفتح جائز، ويطلق على الأصل والقانون، وقد يطلق على الوزير الأعظم، والمراد هنا الأول، وتفسير الشارح له بالمرجع الذي يكتفى به بيان لحاصل المعنى.

المنتجة أربعة) والقياس يقتضي ستة عشر ضربًا حاصلة من ضرب الصغريات
المحصورات الأربعة في الكبريات كذلك، غير أن إيجاب الصغرى أسقط [illegible]

(قوله: والقياس يقتضي إلخ) أي بناء على أنه لا عبرة للشخصية والطبيعية، وأن [illegible] داخلة في الجزئية لأنها في قوتها، ولو نظرنا إلى ذلك لكان الحاصل مائة احتمال، لأن في صغرى هذا الشكل عشر احتمالات، وهي الموجبة الطبيعية والسالبة، والموجبة [illegible] والسالبة، والموجبة الشخصية والسالبة، والموجبة الكلية والسالبة، والموجبة الجزئية والسالبة، وكذا في كبراه، وعشرة في عشرة بمائة، لكن الطبيعية غير معتبرة في العلوم و[illegible] والمهملة راجعة إلى الجزئية، والشخصية راجعة إلى الكلية لإنتاجها في كبرى هذا الشكل [illegible] تقدم، نحو: هذا زيد، وزيد إنسان، ينتج: هذا إنسان، فلم يبق إلا المحصورات الأربع وهي الكلية والجزئية موجبة وسالبة في كل من الصغرى فتضرب الأربع الكبريات يكون حاصل [illegible] ما ذكره الشارح.

(قوله: غير أن إيجاب الصغرى إلخ) تقدم لك توضيحه عند قوله: فالأول بحسب [illegible] الصغرى إلخ فلا تغفل.

وأورد على هذا الشكل قولهم: شريك الباري متصور في الذهن، وكل متصور في الذهن موجود فيه، وكل موجود فيه موجود في الخارج؛ لأن النفس وجميع قواها من الموجودات الخارجية فينتج بعد إسقاط الحد الوسط أن: شريك الباري موجود في الخارج، وهو باطل، مع أن شرائط القياس موجودة فيه.

ويجاب بمنع أن كل متصور في الذهن موجود فضلًا عن أن يكون موجودًا في الخارج؛ لأن الوجود لا يتصف به إلا الأمر الخارجي كما قال صاحب الجوهرة: وثابت في الخارج الموجود، بل هو مجرد اعتبار كما يتصور الإنسان اجتماع الضدين مع أن وجوده مستحيل، وكما يتصور بحرًا من زئبق، وهكذا مما هو مجرد اعتبار واختراع لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج أصلًا، فلا يلزم من وجود الذهن في الخارج وجود كل ما يتصوره، فالقياس وإن كان مستوفيًا للشرائط إلا أنه لابد أن تكون مقدماته مسلمة حتى ينتج.

وأورد أيضًا قولهم: الطلاق موقوف على النكاح، والنكاح موقوف على إذن العاقدين، ينتج: أن الطلاق موقوف على إذن العاقدين، وهو باطل؛ لأن الطلاق ليس موقوفًا على إذن الزوجة بل الزوج مستقل به.

حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات الأربعة، وكلية الكبرى أسقطت أربعة أخرى حاصلة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الصغريين الموجبتين فبقي أربعة (الضرب الأول) موجبتان كليتان ينتج موجبة كلية كقولنا: (كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. والثاني) كليتان، والكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية كقولنا: (كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم فلا شيء من الجسم بقديم. والثالث) موجبتان، والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا: (بعض الجسم مؤلف، وكل مؤلف حادث؛ فبعض الجسم حادث. والرابع) موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا: (بعض الجسم مؤلف، ولا شيء من المؤلف بقديم؛ فبعض الجسم ليس بقديم) وإنما رتب هذا الترتيب باعتبار النتيجة؛ فالضرب الأول ينتج أشرف المحصورات وهي الموجبة الكلية لاشتمالها على أشرفين: الإيجاب والكلية، والثاني ينتج السالبة الكلية، وهي أشرف من الموجبة الجزئية؛ لأن شرف الكلية بكونه من وجوه متعددة ككونه شاملاً ومضبوطًا ونافعًا في العلوم أزيد من شرف الموجبة الجزئية، والثالث ينتج الموجبة الجزئية، وهي أشرف من السالبة الجزئية لأن فيه شرفًا واحدًا وهو الإيجاب، وليس في نتيجة الرابع شيء من الشرفين (والقياس الاقتراني) خمسة أقسام من وجه آخر لأنه (إما مركب من حمليتين كما مر) من غير مرة (وإما من متصلتين كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكلما كان النهار موجودًا فالأرض مضيئة ينتج: إن كانت الشمس طالعة فالأرض مضيئة؛ لأن ملزوم الملزوم ملزوم (وإما من منفصلتين

ويجاب بأن الحد الأوسط لم يتكرر هنا؛ إذ المراد بالنكاح المذكور في الصغرى وجوده، وفي الكبرى صحته، فقوله: الطلاق موقوف على النكاح أي على وجوده، والوجود والصحة متغايران فلم يتكرر الحد الوسط فلم ينتج.

(قوله: لأن ملزوم الملزوم ملزوم) يعني أن طلوع الشمس ملزوم لوجود النهار، ووجود النهار ملزوم لإضاءة الأرض؛ فيكون طلوع الشمس ملزومًا لإضاءة الأرض، والإضاءة

كقولنا: كل عدد فهو إما زوج أو فرد، وكل زوج إما زوج الزوج أو زوج الفرد؛ لأنه إما أن ينقسم بمتساويين أو لا (ينتج كل عدد فهو إما فرد أو زوج الزوج أو

لازمة له؛ فطلوع الشمس ملزوم الملزوم، والإضاءة لازم اللازم؛ فقوله: «لأن ملزوم الملزوم ملزوم» أي ولازم اللازم لازم؛ لأنه إذا كان طلوع الشمس ملزومًا لوجود النهار يكون وجود النهار لازمًا له، وإذا كان وجود النهار ملزومًا لإضاءة الأرض تكون الإضاءة لازمة له.

واعترض على هذا القياس المركب من المتصلتين على هيئة الشكل الأول بأن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا﴾ [الأنفال: ٢٣] قياس شرطي مركب على هيئة الشكل الأول مع أن النتيجة فاسدة؛ لأنه ينتج: ولو علم فيهم خيرًا لتولوا مع أن الله تعالى لو علم فيهم خيرًا لم يتولوا بل يقبلون الحق.

والجواب: أنا لا نسلم أن هذا قياس، بل هو وارد على قاعدة اللغة من أن كلمة «لو» لانتفاء الثاني لانتفاء الأول، يعني: لو علم فيهم خيرًا لأسمعهم لكنه لم يعلم خيرًا في الإسماع فلم يُسمع، ثم ابتدأ قوله: ﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا﴾ [الأنفال: ٢٣]، وهو كلام آخر على حد: لو لم يخف الله لم يعصه، يعني: أن «لو» في الثاني وصلية بمعنى أنهم يتولون أسمعهم أو لم يسمعهم؛ فهو من الربط بأبعد النقيضين كما أنه معنى: لو لم يخف؛ فلا يكون قياسًا وإن أوهم صورة القياس، أو أن المعنى: ولو أسمعهم سماعًا غير نافع لتولوا وإلا فلو أسمعهم سماعًا نافعًا لقبلوا قطعًا ولم يتولوا، وهو ظاهر.

ونقض أيضًا بقولنا: كلما كانت الأربعة موجودة فالثلاثة موجودة، وكلما كانت الثلاثة موجودة فهي فرد؛ ينتج: كلما كانت الأربعة موجودة فهي فرد؛ فالنتيجة فاسدة مع أن القياس صحيح.

وأجيب بأن ضمير «هي» في كبرى القياس راجع إلى الثلاثة فيكون معنى الكبرى: كلما كانت الثلاثة موجودة فالثلاثة فرد؛ ينتج: كلما كانت الأربعة موجودة فالثلاثة فرد، وهذا حق ثابت.

(قوله: لأنه إما أن ينقسم إلخ) بيان ذلك أن الزوج إن قبل التنصيف مرة واحدة فهو زوج الفرد كالعشرة، وإن قبله أكثر من مرة واحدة فإن انتهى تنصيفه إلى الواحد فهو زوج الزوج كالأربعة والثمانية فإنهما ينقسمان بمتساويين بالتنصيف مرة بعد أخرى حتى ينتهيا إلى الواحد

زوج الفرد) لأن الصادق من المنفصلة الأولى إن كان الفردية فهي إحدى أقسام النتيجة، وإن كان الزوجية وهي منحصرة في قسمين كان الصادق أحد قسميها المذكورين في النتيجة أيضًا؛ فيصدق النتيجة المركبة من الأقسام الثلاث قطعًا (وإما من حملية ومتصلة كقولنا: كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان، وكل حيوان جسم ينتج: كلما كان هذا إنسانًا فهو جسم) لأن الصادق على كل ما صدق عليه اللازم صادق على الملزوم قطعًا (وإما من حملية ومنفصلة كقولنا: كل عدد إما زوج وإما فرد، وكل زوج فهو منقسم بمتساويين ينتج: كل عدد إما فرد أو منقسم بمتساويين) لأن المتساوي لأحد المعاندين معاند للآخر (وإما من متصلة ومنفصلة كقولنا: كلما كان هذا إنسانًا فهو حيوان، وكل حيوان إما أبيض أو أسود ينتج: كلما كان هذا إنسانًا فهو إما أبيض أو أسود؛ لأن انقسام كل قسم مما

وإن لم ينته تنصيفه إلى الواحد فهو زوج الزوج وزوج الفرد معًا كالعشرين، وحينئذ فكان عليه أن يزيد هذا القسم إلا أن يراد بزوج الزوج ما يعم زوج الزوج وزوج الفرد. والأولى أن يقال في تعريف العدد: إنه إن انحل أولًا إلى الفردين كالاثنين فهو زوج الفرد أي الزوج الحاصل من الفرد، وإن انحل أولًا إلى الزوجين فهو زوج الزوج أي الزوج الحاصل من الزوج كالأربعة والثمانية، ويدخل فيه زوج الزوج وزوج الفرد. تأمل.

(قوله: لأن الصادق إلخ) يعني أن الحيوان لازم للإنسان، والإنسان ملزوم، وكل ما صدق على اللازم يصدق على الملزوم، وقد صدق الجسم على الحيوان اللازم للإنسان فيصدق على الإنسان أيضًا الملزوم للحيوان.

(قوله: لأن المساوي إلخ) يعني أن الفرد والزوج متعاندان، والمنقسم بمتساويين مساو لأحد المتعاندين وهو الزوج، وإذا كان المنقسم بمتساويين مساويًا للزوج يكون معاندًا للفرد؛ لأن المساوي لأحد الشيئين المتناقضين نقيض للآخر ألبتة.

(قوله: لأن انقسام كل إلخ) يعني أن الحيوان لازم للإنسان، وقد انقسم إلى الأبيض والأسود؛ فيلزم انقسام الإنسان الملزوم للحيوان إليهما لأنه لو لم ينقسم إليهما لزم أن لا يكون الملزوم ملزومًا كما لا يخفى.

صدق عليه اللازم يستلزم القسام الملزوم؛ فهذه هي الأقسام الخمسة الاقتراني، واستيفاء البحث في تحقيق إنتاجها في المطولات. وأما القياس الاستثنائي فلا يخلو من أن يكون شرطية متصلة أو منفصلة حقيقية أو مانعة الجمع أو مانعة الخلو؛ فالمتصلة ينتج بوضع المقدم وضع التالي، وبرفع التالي رفع المقدم

(قوله: ينتج بوضع المقدم إلخ) أي ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي ولا وضع التالي وضع المقدم؛ لأن المقدم ملزوم والتالي لازم، ولا شك أن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم بدون عكس، وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بدون عكس، ولأن التالي أعم من المقدم في الغالب، ولا يلزم من وضع الأعم وضع الأخص ولا رفعه، ولا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم ولا وضعه.

فإذا قلت: كلما كان هذا إنسانًا كان حيوانًا؛ فإذا وضعت المقدم بأن قلت: لكنه إنسان أنتج أنه حيوان، وإذا رفعت التالي بأن قلت: لكنه ليس بحيوان أنتج أنه ليس بإنسان؛ فهذان الضربان منتجان. وإذا قلت: لكنه ليس بإنسان لا ينتج أنه ليس بحيوان لجواز أن يكون فرسًا مثلًا، وإذا قلت: لكنه حيوان لا ينتج أنه إنسان لأن الإنسان ملزوم خاص والحيوان لازم عام، ويلزم من إثبات الخاص إثبات العام، ومن نفي الخاص دون العكس.

فالحاصل أن ضروب الشرطية المتصلة أربعة: ضربان منتجان، وهما وضع المقدم فإنه ينتج وضع التالي، ورفع التالي فإنه ينتج رفع المقدم، وضربان عقيمان، وهما رفع المقدم فإنه لا ينتج رفع التالي ولا وضعه، ووضع التالي فإنه لا ينتج وضع المقدم ولا رفعه؛ فالقياس الاستثنائي يكون مركبًا دائمًا من مقدمتين إحداهما شرطية والأخرى وضع أحد جزئي الشرطية أي إثباته أو رفعه أي نفيه ليلزم من ذلك وضع الجزء الآخر أو رفعه؛ ففي المتصلات ينتج الوضع الوضع والرفع الرفع، وفي المنفصلات ينتج الوضع الرفع، وبالعكس، ولهذا قال في السلم:

فإن يك الشرطي ذا اتصال ... أنتج وضع ذاك وضع التالي

ورفع تال رفع أول ولا ... يلزم في عكسيهما لما انجلى

وإن يكن منفصلًا فوضع ذا ... ينتج رفع ذاك والعكس كذا

اثنان، والحقيقة بوضع كل من الجزأين رفع الآخر، وبرفع كل واحد منهما وضع الآخر أربعة، ومانعة الجمع بوضع كل واحد منهما رفع الآخر فقط اثنان،

ويعتبر في إنتاج هذا القياس ثلاثة شروط: أحدها: أن تكون الشرطية موجبة. وثانيها: أن تكون لزومية إن كانت متصلة، وعنادية إن كانت منفصلة. وثالثها: أحد الأمرين إما كلية الشرطية أو كلية الاستثنائية أي الواضعة والرافعة. والمراد بكلية الاستثناء عموم الأزمان والأوضاع، سواء كانت حملية كما إذا كانت الشرطية مركبة من حمليتين، أو شرطية بأن يتركب من شرطيتين أو من شرطية وحملية كما في عبد الحكيم. وظاهره أنها إذا لم تكن مركبة مما ذكر لم تكن كلية وهو كذلك، ولهذا اقتصر بعض حواشي القطب على كلية الشرطية فقط. وعبارة معين الدين على القطب: ويشترط في إنتاجه أمور ثلاثة: الأول: كلية الشرطية المستعملة فيه سواء كانت متصلة أو منفصلة. الثاني: أن تكون لزومية أو عنادية. الثالث: أن تكون الشرطية موجبة انتهى.

(قوله اثنان) أي وهما اثنان؛ فهو خبر لمبتدأ محذوف. وكذا يقال فيما بعد.

(قوله والحقيقة) أي مانعة الجمع والخلو، وهي التي حكم فيها بالتنافي بين الجزأين صدقًا وكذبًا، بأن كانت مركبة من الشيء ونقيضه، أو المساوي لنقيضه؛ فالأول نحو قولك: العدد إما زوج أو لا زوج، والثاني نحو قولك: العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج ينتج أنه ليس بفرد، أو: لكنه فرد ينتج أنه ليس بزوج، أو: لكنه ليس بزوج ينتج أنه فرد، أو: لكنه ليس بفرد ينتج أنه زوج؛ فضروبها المنتجة أربعة.

(قوله ومانعة الجمع إلخ) هي التي حكم فيها بالتنافي بين الجزأين صدقًا فقط، بأن كانت مركبة من الشيء والأخص من نقيضه، نحو قولك: هذا الشيء إما شجر أو حجر؛ فإن شجر نقيضه لا شجر، وحجر أخص من لا شجر الذي هو نقيض شجر؛ فحينئذ يلزم من وضع أحد جزأيها رفع الآخر لأنها تمنع الجمع بين الجزأين، ولا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر ولا وضعه لأنه لا يلزم من رفع الشجر في مثالنا رفع الحجر ولا وضعه؛ فقد يرتفع الحجر أيضًا بأن يكون لا شجر أو لا حجر أو قد يوجد الحجر، وكذا لا يلزم من رفع الحجر رفع الشجر فقد يرتفع الشجر أيضًا بأن يكون لا حجرًا ولا شجرًا، وقد يوجد الشجر؛ فلها ضربان منتجان.

ومانعة الخلو برفع كل منهما وضع الآخر فقط اثنان؛ فصار مجموع المنتجات عشرة، والعقيمة ستة: اثنان في المتصلة واثنان في مانعة الجمع واثنان في مانعة الخلو؛ هذا هو الكلام الكلي، وإلى بعض ما ذكرنا أشار بقوله: (أما القياس الاستثنائي فالشرطية الموضوعة فيه إن كانت متصلة موجبة لزومية فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي) كقولنا: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه إنسان ينتج: أنه حيوان؛ لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم (واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم) كقولنا: إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان ينتج: أنه ليس بإنسان؛ لأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم، ولا ينتج استثناء عين التالي

(قوله: ومانعة الخلو إلخ) هي التي حكم فيها بالتنافي بين جزأيها كذبًا فقط، بأن كانت مركبة من الشيء والأعم من نقيضه، نحو: هذا الشيء إما أن يكون لا شجرًا ولا حجرًا؛ فإن نقيض لا شجر شجر، ولا حجر أعم من شجر الذي هو نقيض لا شجر وكذا لا حجر، وحينئذ يلزم من رفع أحد جزأيها وضع الآخر، ولا يلزم من وضع أحدهما وضع الآخر ولا رفعه؛ فهي تجوز الجمع وتمنع أن يخلو الطرفان؛ فلها ضربان منتجان.

(قوله: والعقيمة ستة إلخ) فالاثنان اللذان في المتصلة هما رفع المقدم ووضع التالي، والاثنان اللذان في مانعة الجمع هما رفعا المقدم والتالي، والاثنان اللذان في مانعة الخلو هما وضعا المقدم والتالي.

(قوله: فاستثناء عين المقدم إلخ) وقوله: «ويسمى استثناء العين» «ويسمى استثناء النقيض» أي الوضع يسمى استثناء العين، والرفع يسمى استثناء النقيض.

(قوله: ولا ينتج استثناء عين التالي إلخ) أي لا ينتج استثناء عين التالي عين المقدم؛ لجواز كون التالي أعم من المقدم، ومعلوم أن الأعم لا يستلزم الأخص؛ لأنك إذا قلت: لكنه حيوان بعد قولك: كلما كان هذا إنسانًا كان حيوانًا لا يلزم منه أن يكون ما أشير إليه إنسانًا لجواز كونه فرسًا، وكذا لا ينتج استثناء نقيض المقدم نقيض التالي لجواز أن يكون نقيض المقدم أعم من نقيض التالي، ومعلوم أن تحقق العام لا يستلزم تحقق الخاص؛ فإذا قلت: لكنه ليس بإنسان بعد القول المذكور لا يلزم منه أن يكون ما أشير إليه ليس بحيوان لجواز كونه فرسًا عند انتفاء الإنسان.

ولا استثناء نقيض المقدم شيئًا؛ فالاستثناء أعم من الوضع، ويسمى استثناء العين، ومن الرفع ويسمى استثناء النقيض.

فإن قلت: هذا صحيح فيما إذا كانت الملازمة عامة أما إذا كانت متساوية فاستثناء عين كل ينتج عين الآخر، واستثناء نقيض كل ينتج نقيض الآخر كما قال في الفصول: إن الحكم قطعي في الصور الأربع.

قلت: الملازمة المتساوية في الحقيقة متلازمتان؛ فكل حكمين من الأربعة

(قوله: فالاستثناء أعم من الوضع) أي الإيجاب، ومن الرفع أي السلب فهو تفريع على

(قوله: فيما إذا كانت الملازمة إلخ) أي من أحد الطرفين. والمساواة ما كانت من الطرفين.

(قوله: في الصور الأربع) نحو قولك: كلما كان هذا الشيء إنسانًا فهو ناطق: لكنه إنسان فهو ناطق. لكنه ناطق فهو إنسان. لكنه ليس بإنسان فهو ليس بناطق. لكنه ليس بناطق فهو ليس بإنسان.

(قوله: قلت إلخ) يعني أن هذه القضية وإن كانت واحدة في الصورة لكنها ثنتان في الحقيقة؛ لأن كل واحد من الإنسان والناطق لازم للآخر وملزوم له؛ فالنتائج الأربعة: اثنتان لطرد القضية، واثنتان لعكسها. لا أن هذه النتائج الأربعة هذه القضية خاصة مع قطع النظر عن عكسها؛ لأن قولنا: كلما كان هذا إنسانًا فهو ناطق ينتج فيه عين المقدم عين التالي، ونقيض التالي نقيض المقدم، وكذا في عكس هذا المثال أي: كلما كان هذا ناطقًا فهو إنسان ينتج فيه أيضًا عين المقدم عين التالي، ونقيض التالي نقيض المقدم. هذا معنى كلامه، وفيه نظر لأن الحكم في الشرطية الموجبة اللزومية التي هي أحد جزأي القياس الاستثنائي بلزوم التالي للمقدم، ولا إشعار للعكس فيها سواء كانت الملازمة من الطرفين أو من أحدهما؛ فاستثناء عين التالي عين المقدم، ونقيض المقدم نقيض التالي في هذه القضية بواسطة مادة المساواة لا لذات المقدمات، والمراد بالإنتاج ما يكون لذات المقدمات بلا واسطة؛ فثبت أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالي دون العكس، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم بدون العكس مطلقًا، سواء كانت الملازمة عامة أو مساوية، وما كان بالواسطة لا ينظر إليه في هذا الفن

المذكورة هي الملازمة بين المتلازمين؛ ألا ترى أن استلزام وجود اللازم وجود الملزوم فيها ليس من حيث إنه لازم بل من حيث إنه ملزوم، وكذا استلزام عدم الملزوم عدم اللازم لا من حيث إنه ملزوم بل من حيث إنه لازم (وإن كانت منفصلة حقيقية فاستثناء عين أحد الجزأين ينتج نقيض الآخر) لأن وجود أحد المعاندين صدقًا يستلزم عدم الآخر؛ فهذا في الحقيقة ومانعة الجمع (واستثناء نقيض أحدهما ينتج عين الآخر) لأن عدم أحد المعاندين كذبًا يستلزم وجود الآخر، وهذا في الحقيقة ومانعة الخلو.

ولفظ الكتاب ساكت عن التفصيل، والأصل ما ذكرناه وعليه التعويل، والأمثلة غير خافية. ومن أبواب المنطق أبواب الصناعات الخمس؛ لأن المنطق كما يبحث عن الصورة يبحث عن المادة فلما تم التلويح إلى مباحث الصورة أشار إلى

ثم اعلم أن كلًّا من القياس الاقتراني والاستثنائي إما مفرد وإما مركب، والمركب إما موصول النتائج وإما مفصولها؛ فإن صرح بنتائج القياس سمي موصول النتائج؛ لوصل النتائج بالمقدمات، نحو قولك: كل ج ب وكل ب د ينتج: كل ج د فكل ج د وكل د أ ينتج كل ج أ فكل ج أ وكل أ هـ ينتج كل ج هـ ومعناه بالعربية: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم؛ ينتج: كل إنسان جسم؛ فكل إنسان جسم، وكل جسم مؤلف؛ ينتج: كل إنسان مؤلف، وكل مؤلف حادث؛ ينتج: كل إنسان حادث. وإن لم يصرح بها سمي مفصول النتائج؛ لفصلها عن المقدمات في الذكر، وإن كانت مرادة من جهة المعنى؛ لأن القياس لا ينفك عن النتيجة، نحو قولك: كل ج د وكل ب د وكل د أ وكل أ هـ فكل ج هـ.

(قوله: كما يبحث عن الصورة إلخ) صورة القياس هي استجماعه لشرائط الإنتاج بأن يكون بهيئة مخصوصة، ومادة القياس هي كون القضايا يقينية أو غير يقينية؛ فالبحث عن الصورة هو البحث عن اشتراط الشروط في الصغرى والكبرى بحسب الكمية والكيفية والبحث عن المادة هو النظر في القضايا من حيث ذاتها بقطع النظر عن تركيبها بهيئة مخصوصة؛ فإذا كانت قضية القياس مشتملة على لفظ مشترك مثلًا لم يصح القياس لعدم صحة المادة كأن تقول مشيرًا إلى الحيض: هذا قرء، وكل قرء لا يحرم الوطء فيه [illegible] الطهر؛ ينتج: هذا لا يحرم الوطء فيه؛ فإن الخطأ في ذلك من مادته بسبب الاشتراك [illegible]

مباحث المادة أيضًا فقال: (ومن جملة الصناعات الخمس البرهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لإنتاج اليقين) أعم من أن تكون ضرورية أو مكتسبة منها؛ فالقياس جنس يتناول الأقيسة الخمس، والمؤلف ذكر ليتعلق به قوله: «من مقدمات يقينية»، وهو يخرج الخطابة والجدل وغيرهما. وقوله: «لإنتاج اليقين» غاية ذكره

كانت صورته أيضًا غير صحيحة حيث إن لم يتكرر فيه احد الوسط؛ فهذا القياس فاسد المادة والصورة؛ فقوله: «كما يبحث عن الصورة» يجب أن يبحث عن المادة حتى يعتصم الذهن عن الخطأ في مادة الفكر أيضًا.

(قوله: أعم من أن تكون إلخ) أي سواء كانت تلك المقدمات اليقينيات ضروريات أو مكتسبة من الضروريات.

(قوله: والمؤلف ذكر إلخ) جواب عما يقال: إن قوله: «مؤلف من مقدمات» مستدرك لأنه داخل في تعريف القياس.

فإن قلت: لم قال هنا: من مقدمات، وفي تعريف القياس: من أقوال، فلم لم يقل في الموضعين: من أقوال أو من مقدمات ؟

فالجواب: أنه إنما قال هنا: «من مقدمات» تنبيهًا على أن ذكرها في تعريف القياس مستلزم للدور؛ لأن معنى المقدمة ما جعلت جزء قياس فقد أخذ القياس في تعريفها فلو أخذت هي أيضًا في تعريفه لزم الدور، بخلاف ذكرها في تعريف البرهان.

(قوله: يقينية) اليقين: اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع؛ فخرج بالقيد الأول الظن والشك والوهم؛ لأنه لا جزم فيها، وبالثاني التقليد لأنه غير ثابت فهو يزول بتشكيك المشكك، وبالثالث الجهل المركب كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم، فإنه وإن كان جازمًا ثابتًا إلا أنه غير مطابق للواقع.

والفرق بين الجهل المركب والبسيط: أن الجاهل الجهل المركب من لا يعلم الشيء ويعتقد أنه يعلم، ولا يعلم أنه لا يعلم؛ فالجهل في هذه الصورة جهلان: أحدهما: لا يعلم، والثاني: لا يعلم أنه لا يعلم. والجاهل الجهل البسيط: من لا يعلم الشيء، ويعلم أنه لا يعلم؛ فالجهل في هذه الصورة واحد.

(قوله: وغيرهما) أي من بقية الأقسام الخمسة من القسم الثاني من الصناعات

ليشتمل التعريف على العلل الأربع؛ فالمؤلف إشارة إلى الصورة بالمطابقة وإلى

(قوله: يشتمل التعريف إلخ) أي فيكون أحسن مما اشتمل على الثلاثة، وهو أحسن مما دونه، وهكذا؛ فكل مركب صادر عن فاعل مختار لا بد له من علة مادية وصورية وفاعلية وغائية؛ لأن العلة ما يتوقف عليه الشيء، وما يتوقف عليه الشيء المركب إن كان داخلًا فيه فإما أن يكون الشيء معه بالقوة أو بالفعل؛ فالأول العلة المادية كالخشب للسرير، والثاني العلة الصورية كالهيئة السريرية، وإن كان ما يتوقف عليه الشيء خارجًا عنه؛ فإن كان هو الذي منه الشيء فهو العلة الفاعلية، وإن كان هو الذي لأجله الشيء فهو العلة الغائية كالجلوس على السرير مثلًا.

(قوله: بالمطابقة) هذا محمول على المبالغة أي كالمطابقة في الظهور والوضوح؛ لأن صورة الفكر هي الهيئة الاجتماعية، ولا شك أنها ليست نفس المؤلف بل عارضة له ناشئة عن التأليف.

ثم اعلم أن الحد الوسط لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن، فإن كان علة لها في الخارج أيضًا يسمى برهانًا لمِّيًّا -بكسر اللام- لإفادته لمية الحكم أي علته في الذهن والخارج، كما يقال: زيد متعفن الأخلاط محموم؛ فزيد محموم؛ فتعفن الأخلاط علة لثبوت الحمى لزيد في الذهن والخارج جميعًا. وكما يقال: هاهنا دخان لأن هاهنا نارًا، وكلما كان هاهنا نار فهاهنا دخان؛ ينتج: هاهنا دخان. وإن كان علة للنسبة في الذهن دون الخارج يسمى برهانًا إنِّيًّا؛ لأنه يفيد أنية النسبة في الخارج دون لميتها، نحو: زيد محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط؛ فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج بل الأمر بالعكس.

وبعبارة أخرى: إن استدل بالمؤثر على الأثر فهو لمي كقولنا: هذا محموم لأنه متعفن الأخلاط إلخ، وكقولنا: هاهنا دخان لأن هاهنا نارًا إلخ. وإن استدل بالأثر على المؤثر فهو إني كقولنا: هذا متعفن الأخلاط لأنه محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط؛ فهذا متعفن الأخلاط؛ فالحمى هي الأثر، وتعفن الأخلاط هو المؤثر فيها بمعنى أنه سبب عادي في حصولها.

ومعنى قوله بالأثر: «يفيد أنية النسبة في الخارج» أنه يفيد تحققها بين الأصغر والأكبر في الخارج والذهن دون لميتها في الخارج، فاحفظ هذا التحقيق.

الفاعل بالالتزام وهو القوة العاقلة، والمقدمات مادة، وإنتاج اليقين غاية (واليقينيات ستة أقسام) لأن حكم العقل به إما بلا استعانة من الحس أو معها، والأول إن لم يتوقف على وسط حاضر في الذهن فهو الأوليات، وإن توقف فهو قضايا قياساتها معها، والثاني إما أن لا يتوقف اليقين به بعد الإحساس على شيء واحد أو يتوقف، والأول المحسوسات؛ فالإحساس إن كان بالحس الظاهر فهو المشاهدات، وإن كان بالحس الباطن فهو الوجدانيات، وإن توقف فالحس إما حس السمع وهو المتواترات فإنه يتوقف على حكم العقل بامتناع تواطؤ

(قوله: على وسط حاضر في الذهن) أي عند تصور الطرفين، والوسط ما يقترن بقولنا: لأنه كالمتغير في قولنا: العالم حادث لأنه متغير، وكل متغير حادث.

(قوله: بالحس الظاهر إلخ) الحس الظاهر هو البصر والسمع والشم والذوق واللمس، والباطن هو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة.

بيان ذلك: أن الحكماء زعموا أن في الرأس ثلاث تجاويف: تجويف في مقدمه، وفيه قوتان: الأولى: الحس المشترك، وهي قوة تدرك صورة المحسوسات بأسرها، والثانية: الخيال، وهي قوة تحفظ تلك الصور فهي خزانة للحس المشترك. وتجويف في مؤخره، وفيه قوتان: الأولى: الواهمة، وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو، والثانية: الحافظة، وهي قوة تحفظ تلك المعاني فهي خزانة للواهمة. وتجويف في وسطه مستطيل بين التجويفين نافذ لكل منهما، مشوه بالدودة، وفيه قوة واحدة وهي المفكرة، ويقال لها: المتصرفة. وجميع هذه القوى غير القوة العاقلة التي في القلب، ولها شعاع متصل بالدماغ، وقد جمعت في قولهم:

امنع شريكك عن خيالك وانصرف عن وهمه واحفظ لذلك واعقلا

وما عدا القوى العاقلة لم يقم دليل عند أهل السنة على ثبوته ولا على انتفائه. فالحواس عشرة، وتسمى المشاعر لكونها مواضع الشعور وآلاته.

(قوله: فهو الوجدانيات) وهي ما يحكم العقل به بواسطة الحواس الباطنة، كالحكم بأن لنا جوعًا وغضبًا؛ فهي قسم من المحسوسات؛ فالمحسوسات قسم من الستة، وتحتها المشاهدات والوجدانيات. ولو تعرض المصنف لمثال الوجدانيات لكان أولى.

المخبرين على الكذب أو غيره؛ فإن توقف على تكرار المشاهدات فالمجربات، وإن توقف على الحدس فالحدسيات، وهذا وجه الضبط لا الحصر العقلي، وإلى تعدادها أشار بقوله: (أحدها: أوليات كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والكل أعم من الجزء) فهذين الحكمين لا يتوقفان إلا على تصور الطرفين؛ فمن وهم أن الجزء قد يكون أعظم من الكل كما في داء الفيل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء (ومشاهدات) ويسمى محسوسات أيضًا (كقولنا: الشمس مشرقة) في المدرك بالبصر (والنار محرقة) في المحسوس باللمس (ومجربات كقولنا: شرب السقمونيا يسهل الصفراء) إذ لو لم يسهلها لما وقع الإسهال عقيب شربها كليًا أو أكثريًا فيتوقف اليقين فيها على تكرار المشاهدات (وحدسيات) أي مقدمات يحصل اليقين فيها بسنوح المبادئ والمطالب للذهن دفعة واحدة، وهو المعنى بالحدس، ولا حركة فيه بخلاف الفكر فإنه تدريجي لا دفعي، ولذا قد يكون اختلاف الناس فيه بالسرعة والبطء، أما في الحدس فليس إلا بالقلة والكثرة لأنه دفعي

(قوله: فمن وهم أن الجزء إلخ) يعني أن من تصور الكل والجزء يجزم بمجرد تصوره أن الكل أعظم من الجزء، فمن قال: إن الجزء قد يكون أعظم من الكل كداء الفيل فهو لم يتصور معنى الكل والجزء؛ لأن داء الفيل جزء، والفيل مع دائه لا بمجرد البدن كل، ولا شك أنه أعظم منه.

(قوله: وهو المعنى بالحدس) أي سنوح المبادئ والمطالب للذهن دفعة واحدة من غير حركة ولا انتقال.

(قوله: فإنه تدريجي) أي لأن الفكر هو الانتقال من المطلوب المشعور به بوجه ما إلى المبادئ، ومنها بعد الترتيب إلى المطلوب.

واعلم أن المجربات والحدسيات لا تكون حجة على الغير؛ لجواز أن لا يحصل له الحدس والتجربة المفيدان للعلم بها.

(كقولنا: نور القمر مستفاد من الشمس بواسطة مشاهدة تشكلاته النورية المختلفة قربًا وبعدًا منها (ومتواترات) وهي القضايا التي يحكم العقل فيها بواسطة السماع لأنها نقلها قوم يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب، ومصداقه حصول اليقين (كقولنا: محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى النبوة وأظهر المعجزة على يده) فإنه كعلمنا بالبلدان النائية والأمم الماضية (وقضايا قياساتها معها كقولنا: الأربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن، وهو الانقسام بمتساويين) فإن الذهن يترتب في الحال أن الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل ما كان كذلك فإنه زوج؛ فالأربعة زوج. (و) الثاني من الصناعات الخمس (الجدل، وهو قياس) جنس (مؤلف من مقدمات مشهورة) فصل.

(قوله: كقولنا نور القمر إلخ) أي وهذه المقدمة مع مبادئها أعني اختلاف تشكلاته النورية قربًا وبعدًا سنحت للنفس دفعة واحدة من غير حركة ولا انتقال.

(قوله: يستحيل تواطؤهم على الكذب) فيه إشارة إلى أن منشأ الاستحالة كثرتهم ليس إلا؛ فلا نقض بخبر قوم لا يجوّز العقل كذبهم بقرينة خارجية.

(قوله: ومصداقه حصول اليقين) أي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني أنه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة عشر أو اثني عشر مثلًا بل ضابطه وقوع العلم بلا شبهة.

(قوله: فإن الذهن) أي العقل يتصور الانقسام بمتساويين عند تصور الأربعة والزوج، يترتب في الحال أن الأربعة منقسمة إلخ فهي قضايا قياساتها معها.

(قوله: مشهورة) وهي قضايا يعرف بها جميع الناس. وسبب شهرتها فيما بينهم إما اشتمالها على مصلحة عامة كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح، وإما ما في طبائعهم من الرقة كقولنا: مراعاة الضعفاء محمودة، وإما ما فيهم من الحمية كقولنا: كشف العورة مذموم. وربما تبلغ الشهرة إلى حيث تلتبس بالأوليات، ويفرق بينهما بأنها حينئذ قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، بخلاف الأوليات فإنها صادقة ألبتة.

ويختلف باختلاف الأزمان والأمكنة والأقوام وغيرها (والخطابة قياس مؤلف من مقدمات مقبولة من شخص معتقد فيه) كنبي أو ولي (أو مظنونة معتقد فيها اعتقادًا راجحًا نحو: كل حائط ينتشر منه التراب، وما ينتشر منه التراب ينهدم (والشعر قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس) نحو: الخمر ياقوتة سيالة (أو تنقبض) نحو: العسل مرة مهوعة (والمغالطة وهو قياس مؤلف من مقدمات شبيهة بالحق) ولا يكون حقًّا، ويسمى سفسطة (أو شبيهة (با) لمقدمات (المشهورة) ويسمى مشاغبة (أو مقدمات وهمية كاذبة) كما يقال: إن وراء العالم فضاء لا يتناهى، وهذا أيضًا إن قوبل بها الحكم يسمى سفسطة،

(قوله: ويختلف باختلاف الزمان) يعني أن القضية قد تكون مشهورة في زمان دون زمان، وفي مكان دون مكان، وأن لكل قوم مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم، ولكل أهل صناعة مشهورات بحسب صناعاتهم. وقد يتألف الجدل من المسلمات أيضًا: فكان الأولى التعرض لها، وهي قضايا تسلم من الخصم ويبني عليها الكلام لدفعه. والغرض من الجدل إلزام الخصم وإقناع من هو قاصر عن إدراكات مقدمات البرهان.

(قوله: معتقد فيه) إما لأمر سماوي من المعجزات والكرامات كالأنبياء والأولياء، وإما لاختصاصه بمزيد عقل ودين كأهل العلم والزهد. وهي نافعة جدًّا في تعظيم أمر الله تعالى والشفقة على خلقه. والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمر المعاش كما يفعله الخطباء والوعاظ.

(قوله: لتنبسط منها النفس إلخ) والغرض منه انفعال النفس بالترهيب.

(قوله: ولا يكون حقًّا) وكونها شبيهة بالحق إما من حيث الصورة أو من حيث المـ[illegible] فالأول كقولنا لصورة الفرس المنقوش على الجدار: هذا فرس، وكل فرس صهال: ينتج هذا صهال. والثاني كقولنا: كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس: ينتج أن بعض الإنسان فرس. والغلط فيه أن موضوع المقدمتين ليس بموجود؛ إذ ليس شيء يصدق عليه الإنسان والفرس. وفائدتها تغليط الخصم وإسكاته.

وإن قوبل بها الجدل يسمى مشاغبة؛ فالمغالطة منحصرة في قسمين: السفسطة والمشاغبة (والعمدة) أي المعتمد عليه (هو البرهان) لا غير؛ لأن تحصيل العقائد الحقة وتزييل العقائد الباطلة ليس إلا به، وليكن هذا آخر الرسالة في المنطق.

(قوله: والعمدة هو البرهان) قيل في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]: إن الحكمة إشارة إلى البرهان، والموعظة إلى الخطابة، والجدال إلى الجدل؛ فيكون كل من هذه الثلاثة معتمدًا عليه في الدعوة إلى سبيل الحق، لكن العمدة البرهان بالنسبة إلى نفس المستدل فقط لأنه يفيد اليقين، وهذا حصر المصنف العمدية في البرهان.

جعلنا الله من الواصلين إلى علم اليقين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين آمين.

قد تم كتابة هذه الحاشية في اليوم السابع من شهر رجب المبارك على يد كاتبها الفقير إلى مولاه الغني السيد عبد اللطيف نشابة ولد المؤلف رضي الله تعالى عنه ونفع المسلمين بعلومه، آمين.

فهرست

حاشية نثر الدراري

على شرح الفناري على متن الأبهري في المنطق

تاليف

العلامة المحقق والحبر البحر المدقق قدوة العلماء العاملين

سيدنا السيد الشيخ

محمود نشابة

شيخ المشايخ الأعلام بطرابلس الشام

نفعنا الله تعالى بعلومه في الدنيا والآخرة

اللهم آمين

الموضوع	الصفحة